# 3

# Historia de la vida privada

*Del Renacimiento a la Ilustración*

Bajo la dirección de
Philippe Ariès y Georges Duby



***Del Renacimiento a la Ilustración* es el tercer tomo del monumental estudio «Historia de la vida privada».**

Dividida en cinco volúmenes, esta Historia de la vida privada aborda más de dos mil años de historia y se extiende desde la Europa del Norte hasta el Mediterráneo, y su hilo conductor consiste en hacer perceptibles los cambios, lentos o precipitados, que, al filo de las épocas, han afectado a la noción y los aspectos de la vida privada, ese lugar familiar, doméstico, secreto, en el que se encuentra encerrado lo que poseemos de más precioso, lo que solo le pertenece a uno mismo, lo que no concierne a los demás.

Los mejores especialistas de cada periodo analizan ese mundo privado en movimiento: de la *domus* latina al apartamento burgués, asistimos a las constantes mutaciones del hogar, reflejo del horizonte mental de cada época. Vida familiar, trabajo, ocio, hábitat, comida… Esta obra monumental llega hasta los albores de la era del ordenador y el teléfono móvil.

Philippe Ariès & Georges Duby

# Del Renacimiento a la Ilustración

## Historia de la vida privada - 3

**ePub r1.0**
**Titivillus** 19.12.2018

Título original: *Histoire de la vie privée. De la Renaissance aux Lumières*
Philippe Ariès & Georges Duby, 1985
Traducción: M.ª Concepción Martín Montero
Imagen de cubierta: Familia holandesa, Pieter de Hooch

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.0

Tomo 3

## Del Renacimiento a la Ilustración

**Philippe Ariès,**

**Maurice Aymard,**
director de estudios en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales,

**Nicole Castan,**
profesora emérita de la Universidad de Toulouse-II,

**Yves Castan,**
profesor emérito de la Universidad de Toulouse-II,

**Roger Chartier,**
director de estudios en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales,

**Alain Collomp,**
doctor en Medicina,

**Daniel Fabre,**
profesor de la Universidad de Toulouse-III,

**Arlette Farge,**
directora de investigación CNRS en el Centro de Investigación Histórica de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales,

**Jean-Louis Flandrin,**
profesor emérito de la Universidad de París-VIII,

**Madeleine Foisil,**
ingeniero del Centro Nacional de Investigación Científica, Jacques Gélis,
profesor de la Universidad de París-VIII,

**Jean Marie Goulemot,**
professeur émérite des universités y miembro del Instituto Universitario de Francia,

**François Lebrun,**
profesor emérito de la Universidad de Haute-Bretagne,

**Orest Ranum,**
profesor emérito de la Universidad Johns Hopkins,

**Jacques Revel,**
presidente de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales.

**Volumen dirigido por Roger Chartier**

**Traducciones existentes consultadas o utilizadas para la traducción:**

W. Shakespeare:
— *La tempestad*, Bosch (trad. de C. Pujol).
— *La tempestad*, Espasa-Calpe (trad. de L. Astrana Marín).
— *Enrique VI*, Espasa-Calpe (trad. de L. Astrana Marín).

M. de Montaigne:
— *Ensayos*, Cátedra (ed. de Dolores Picazo y Almudena Montojo).
— *Ensayos*, Ediciones Orbis, S. A. (trad. de Juan G. de Luaces).

L. de Saint-Simon:
— *Retratos proustianos de cortesanas*, Tusquets Editores (trad., selec. y ed. de Consuelo Berges).

F. Rabelais:
— *Gargantúa y Pantagruel*, en *Maestros franceses*, Ed. Planeta (selec., introduc., estudio y notas de M.ª del Pilar Palomo).

Este libro fue querido, pensado y preparado por Philippe Ariès.
La muerte impidió que lo llevara a término.
Nosotros lo hemos escrito con fiel libertad y con el pensamiento puesto en su amistad.

# Para una historia de la vida privada

por Philippe Ariès

¿Es posible una historia de la vida privada?[1] ¿O bien esta noción de "privado" nos remite a unos estados o a unos valores que resultan demasiado heterogéneos de una época a otra para que podamos establecer una relación de continuidad y de diferencias entre las mismas? Ésta es la pregunta que quisiera formular, y a la que el coloquio dará, según espero, alguna respuesta.

Les voy a proponer dos épocas de referencia, dos situaciones históricas, o mejor dos representaciones aproximativas de dos situaciones históricas, sólo para que tengamos la posibilidad de plantear el problema del espacio intermedio.

La situación de salida será el final de la Edad Media. En ella encontramos un individuo inserto en solidaridades colectivas, feudales y comunitarias, en el interior de un sistema que poco más o menos funciona: las solidaridades de la comunidad señorial, las solidaridades de linaje, los vínculos de vasallaje encierran al individuo o a la familia en un mundo que no es ni privado ni público en el sentido que nosotros damos a tales términos, como tampoco en el sentido que se les dio, con otras formas, en la época moderna.

Digamos de manera trivial que lo privado y lo público, la "cámara" y el tesoro, se confunden. ¿Pero qué quiere decir esto? Ante todo y esencialmente que muchos actos de la vida privada, tal como ha mostrado Norbert Elias, se realizan, se realizarán aún durante mucho tiempo, en público.

Esta observación un tanto brusca debe ir acompañada de dos correcciones:

La comunidad que rodea y limita al individuo, la comunidad rural, la ciudad pequeña o el barrio, constituye un medio familiar en el que todo el mundo se conoce y se espía, y más allá del cual se extiende una *terra incognita*, habitada por unos personajes de leyenda. Era el único espacio habitado y regulado según cierto derecho.

Además, este espacio comunitario no era un espacio lleno, ni siquiera en las épocas de poblamiento fuerte. En él subsistían vacíos —el rincón de la ventana en la sala, fuera, el vergel, o también el bosque y sus refugios— que ofrecían un espacio de intimidad precario, pero reconocido y más o menos preservado.

La situación de llegada es la del siglo XIX. La sociedad se ha convertido en una vasta población anónima en la que las personas ya no se conocen. El trabajo, el ocio, el estar en casa, en familia, son desde ahora actividades absolutamente separadas. El hombre ha querido protegerse de la mirada de los demás, y ello de dos maneras:

— mediante el derecho a elegir con mayor libertad (o a tener la sensación de hacerlo) su condición, su tipo de vida;

— recogiéndose en la familia convertida en refugio, centro del espacio privado.

Hay que señalar, no obstante, que todavía a principios del siglo XX persistían, particularmente entre las clases populares y rurales, los antiguos tipos de sociabilidad, en la taberna para los hombres, en el lavadero para las mujeres, en la calle para todos.

¿Cómo se pasó del primero al segundo de los modelos que acabamos de esbozar someramente? Cabe imaginar diferentes enfoques entre los cuales deberemos elegir.

El primero corresponde a un modelo evolucionista: según éste, el movimiento de la sociedad occidental estaba programado desde la Edad Media y conduce a la modernidad a través de un progreso continuo, lineal, aun cuando se registran algunas pausas, algunas sacudidas y algunos retrocesos. Tal modelo enmascara la mezcolanza real de las observaciones significativas, la diversidad y el abigarramiento, que se cuentan entre las principales características de la sociedad occidental de los siglos XVI al XVIII: innovaciones y supervivencias, o lo que nosotros denominamos así, son indistinguibles.

El segundo enfoque es más seductor y considera las realidades con más detenimiento. Consiste en modificar la habitual división en periodos, y en plantear como principio que desde mediados de la Edad Media hasta finales del siglo XVII no hubo cambio real de las mentalidades profundas. Yo no he vacilado en admitirlo en mis investigaciones sobre la muerte. Esto equivale a decir que la división en periodos de la historia política, económica o incluso cultural no cuadra con la historia de las mentalidades. Sin embargo, hay demasiados cambios en la vida material y espiritual, en las relaciones con el Estado, y también con la familia, para que el periodo moderno no sea tratado aparte como periodo autónomo y original, teniendo presente tanto lo que debe a una Edad Media revisada como lo que anuncia los tiempos contemporáneos, sin ser por ello la simple continuación de aquélla ni la preparación de éstos.

## *Las evoluciones de la Edad Moderna*

¿Cuáles son, desde nuestro punto de vista, los acontecimientos que van a modificar las mentalidades, en particular la idea que las personas tienen de sí mismas y de su papel en la vida diaria de la sociedad?

Tres acontecimientos externos, pertenecientes a la gran historia político-cultural, entraron en juego.

El más importante tal vez sea el nuevo cometido del Estado, que no dejó de imponerse desde el siglo XV con modos, representaciones y medios diferentes.

El Estado y su justicia van a intervenir con más frecuencia, al menos nominalmente, e incluso cada vez con más frecuencia efectivamente durante el siglo XVIII, en el espacio social que antes quedaba abandonado a las comunidades.

Una de las principales misiones del individuo era todavía adquirir, defender o acrecentar el papel social que la comunidad social podía tolerar; pues, sobre todo desde los siglos XV y XVI, había más margen en una comunidad que, debido al enriquecimiento y la diversidad de los oficios, se iba haciendo cada vez más desigual. Las posibilidades de actuar consistían en ganar la aprobación, la envidia o, por lo menos, la tolerancia de la opinión pública gracias a la *apariencia*; esto es, al *honor*. Conservar o defender el honor era mantener el prestigio.

El individuo no era lo que era, sino lo que aparentaba, o más bien lo que conseguía aparentar. Todo se disponía con ese objeto: el gasto excesivo, la prodigalidad (por lo menos en los momentos adecuados, juiciosamente escogidos), la insolencia, la ostentación. La defensa del honor llegaba hasta la participación activa y peligrosa en un duelo o hasta un intercambio en público de palabras y de golpes que desencadenaban un ciclo de venganza, pues acudir a las instituciones estatales como la justicia estaba excluido. Ahora bien, desde el reinado de Luis XIII al menos, el Estado pasó a tomar en cuenta tanto como pudo el control de la apariencia. Por ejemplo, prohibió los duelos so pena de muerte (Richelieu) y, mediante las leyes suntuarias, pretendió proscribir el lujo del vestido y que, gracias a éste, se usurpara un puesto que no correspondía por derecho. Revisaba las listas de nobles para eliminar a los usurpadores. Intervenía cada vez más en las relaciones internas, en lo que nosotros consideramos el centro mismo de lo privado, la vida familiar, por medio de las *lettres de cachet*[2]: en realidad, ponía su poder a disposición de uno de los miembros de la familia contra otro, saltándose el aparato ordinario de Estado, más infamante.

Tal estrategia tuvo importantes consecuencias. El Estado de justicia dividía la sociedad en tres zonas:

— La sociedad cortesana, verdadero fórum en el que, bajo una envoltura moderna, se mantenía la mezcla arcaica de acción política o estatal, festividad, compromiso personal, servicio y jerarquía, muchos de cuyos elementos constitutivos existían ya en la Edad Media.

— En el otro extremo de la escala social, las clases populares del campo y de las ciudades, en las que persistieron durante mucho tiempo la tradicional mezcla del trabajo y de la fiesta, las voluntades de ostentación y de prestigio, y una sociabilidad amplia, cambiante, renovada. Es el mundo de la calle, del tenderete, de la alameda o de la plaza mayor, al lado de la iglesia.

— La corte, la plebe: dos obstáculos para la extensión de un nuevo espacio privado que va a desarrollarse entonces en los grupos sociales intermedios y, por lo general, cultivados —la pequeña nobleza de toga y la pequeña nobleza municipal, los notables de rango medio—, que encuentran un placer desconocido en quedarse en

casa y en mantener en ella una relación agradable con una pequeña *société* —es la palabra que se empleaba— de amigos muy selectos.

El segundo acontecimiento es el desarrollo de la alfabetización y la difusión de la lectura, en particular gracias a la imprenta.

Naturalmente, la práctica más generalizada de la lectura en silencio no ha eliminado la lectura en voz alta, que durante mucho tiempo había sido la única manera de leer. Charles de Sevigné era un lector excelente. En el campo, durante las veladas, se leen pasajes de los "libros azules"[3], literatura de cordel. Eso no es óbice para que la lectura en silencio posibilite que más de uno se haga por sí solo su idea del mundo, que adquiera conocimientos empíricos, como Montaigne o Henri de Campion, pero también como Jamerey-Duval o el molinero que ha estudiado Carlo Ginzburg. Esta lectura permite una reflexión solitaria que de otro modo hubiera resultado más difícil fuera de los espacios piadosos, de los conventos o de los lugares de retiro, acondicionados para la soledad.

Por último, tercer acontecimiento, que es el mejor conocido y que no deja de estar relacionado con los dos anteriores: las nuevas formas de religión que se establecen en los siglos XVI y XVII. Desarrollan una piedad interior, el examen de conciencia, en la forma católica de la confesión o en la puritana del diario íntimo, sin excluir, sino todo lo contrario, otras formas colectivas de la vida parroquial. La oración adopta con más frecuencia, entre los laicos, la forma de la meditación solitaria en un oratorio privado o, simplemente, en un rincón de la cámara, sobre un mueble adecuado a este uso, el reclinatorio.

## *Los indicios de la privatización*

A riesgo de repetirnos, preguntémonos por qué caminos van a penetrar estos acontecimientos en las mentalidades.

Voy a distinguir seis categorías de datos importantes, que agrupan alrededor de elementos concretos los cambios producidos y permiten discernirlos de una forma elemental.

1.º. La *literatura de civilidad* es uno de los buenos indicadores de cambio, porque en ella se ve la transformación de los usos caballerescos medievales en reglas de buena crianza y en código de cortesía. Norbert Elias la analizó hace mucho tiempo: en esta literatura encontró uno de los principales argumentos de su tesis sobre el gradual alumbramiento de la modernidad. Roger Chartier le ha dado un enfoque nuevo. Jacques Revel la estudiará aquí.

Todo el mundo está de acuerdo en observar en dicha literatura, desde el siglo XVI hasta el XVII, una serie de pequeñas evoluciones que revelan, a la larga, *una actitud nueva frente al cuerpo*, frente al cuerpo propio y al ajeno. No se trata ya de enseñar

cómo debe servir a la mesa un mocito, o cómo debe servir a su amo, sino más bien de extender alrededor del cuerpo un espacio preservado, para alejarlo de otros cuerpos, para sustraerlo al contacto y a la mirada del prójimo. Por consiguiente, las personas dejan de abrazarse, de besarse la mano, el pie, de correr a “postrarse de hinojos” ante una dama a quien quieren ofrecer sus respetos. Estas demostraciones vehementes y patéticas se sustituyen por ademanes discretos y furtivos; no se trata ya de aparentar ni de afirmarse ante los demás sino, por el contrario, de estar presente en la atención de los demás sólo lo necesario para que no se olviden totalmente de uno, sin imponerse con un ademán excesivo. La literatura de civilidad, la manera de tratar el propio cuerpo y el de los demás explican un pudor nuevo, una nueva preocupación por disimular determinadas partes del cuerpo, determinados actos como la excreción. “Cubríos ese seno que no debo ver”, dice Tartufo. Ya ha pasado el tiempo en que los hombres del siglo XVI se recubrían el sexo con una prótesis que servía de bolsillo y que simulaba poco más o menos la erección. Del mismo modo, causará repugnancia acostar a los recién casados en su cama, en público, la noche de bodas, y regresar a su cámara la mañana siguiente. Incluso sucederá que este pudor nuevo, sumado a antiguas prohibiciones, dificultará el acceso del cirujano varón al lecho de la parturienta, lugar de reunión esencialmente femenino.

2.º. Otro indicio de una voluntad más o menos consciente, a veces obstinada, de apartarse, de conocerse mejor uno mismo mediante la escritura, sin que necesariamente haya que comunicar ese conocimiento a otros que no sean los propios hijos para que conserven el recuerdo, y con mucha frecuencia manteniendo en secreto las confidencias y exigiendo a los herederos su destrucción: es el diario íntimo, o las cartas, las confesiones, la *literatura autógrafa* en general, que da fe de los avances de la alfabetización y del establecimiento de una relación entre lectura, escritura y conocimiento de uno mismo.

Son escritos sobre uno mismo y, con mucha frecuencia, para uno mismo y sólo para uno mismo. No siempre se intenta publicarlos. Incluso cuando no se destruyen, sobreviven sólo por casualidad, en el fondo de un baúl o de un desván. Son, pues, escritos redactados únicamente por gusto. Un artesano vidriero de finales del siglo XVIII lo confiesa al principio de sus memorias: “Lo que he escrito fue sólo por mi gusto y por el de recordarlo”. La autobiografía correspondía tan bien a una necesidad de la época que se convirtió en género literario (como el testamento en la Edad Media), en medio de expresión literaria o filosófica, de Maine de Biran a Amiel.

No es casual que el diario íntimo estuviese tan generalizado desde finales del siglo XVI en Inglaterra, cuna de la *privacy*. En Francia, donde, salvo en algunos casos aislados, no tenemos nada comparable, los *livres de raison*[4] son, sin embargo, más numerosos y tal vez más densos.

3.º. El *gusto por la soledad*. Antes no era conveniente que un hombre distinguido estuviera solo, salvo para rezar —y esto seguirá así aún por mucho tiempo—. Los más humildes tenían tanta necesidad de compañía como los grandes: la peor de las

pobrezas era el aislamiento; por eso el eremita lo buscaba como privación y disciplina. La soledad engendra el tedio: es un estado contrario a la condición humana. Como se ve, ya no es así a fines del siglo XVII. Madame de Sevigné que, sin embargo, no estaba nunca sola en París, escribe en las cartas de la última parte de su vida el placer que le causa en Bretaña quedarse sola tres o cuatro días seguidos, pasearse por las alamedas plantadas de árboles de su parque, con un libro. Todavía no se ha llegado a los grandes recorridos en medio de la naturaleza, pero el parque arbolado adopta, sin embargo, un aire de naturaleza. Pronto llegarán *Las confesiones* y *Los pensamientos de un paseante solitario*.

4.º. La *amistad*. Esa disposición a la soledad invita a compartirla con un amigo querido, retirado del círculo de los asiduos, por lo general amo, pariente, sirviente o vecino, pero elegido de manera más especial, separado de los demás. Otro yo. La amistad ya no es únicamente la fraternidad de armas de los caballeros de la Edad Media: no obstante, queda mucho de ella en la camaradería militar de estas épocas en las que las guerras ocupan a la nobleza desde la más tierna edad. Sin duda, sólo excepcionalmente se da la gran amistad que se encuentra en Shakespeare o en Miguel Ángel. Es un sentimiento más civil, un trato afable, una fidelidad apacible, del cual existe, además, toda una gama de variedades y de intensidad.

5.º. Todos estos cambios —y muchos otros— convergen en una nueva manera de concebir y disponer la vida diaria, no ya según el azar de las etapas, la utilidad más trivial o incluso como complemento de la arquitectura y del arte, sino como una exteriorización de sí mismo y de los valores que uno cultiva en sí.

Esto lleva a conceder mucha atención y a dedicar muchos cuidados a lo que ocurre en la vida diaria, en el interior de la casa o en el comportamiento propio, y a introducir en ello exigencias de refinamiento que llevan tiempo y acaparan el interés; es *el gusto* que entonces se convierte en un verdadero valor.

Durante mucho tiempo las personas se habían limitado a recubrir las paredes de las habitaciones con tapices movibles, a instalar cuando era posible mostradores de objetos preciosos. El resto del mobiliario era sencillo, desmontable, seguía al propietario en sus desplazamientos, conservaba un carácter de utilidad, como es el caso de camas, arcas y bancos. Luego las cosas cambian. La cama se instala en la *ruelle*[5], el arca se convierte en un objeto artístico o (y esto es más significativo) cede el puesto al armario, a la cómoda. El sillón ya no es una silla con brazos destinada a indicar y a subrayar una posición social eminente. Madame de Sevigné está en la frontera de las dos épocas y en sus cartas se encuentran ejemplos de sendas actitudes. Lleva consigo su cama en su primer viaje a Les Rochers, y aunque todavía es bastante indiferente al arte de los mueblecitos, los admira en casa de su hija. Ya Samuel Pepys conocía suficientemente a los mercaderes para comprar como entendido grabados, muebles y cama. Este arte menor del interior se convierte en fuente de inspiración para el arte excelente del pintor. La pintura holandesa del siglo XVII gusta de representar el interior doméstico en su perfección —ideal de un nuevo

arte de vivir—. Entonces es cuando se desarrolla un arte de la mesa y de los vinos, que requiere una iniciación, una cultura, un espíritu crítico; es lo que se sigue llamando el gusto. ¿No será entonces cuando se desarrolla una gran cocina de maestros, pero también cuando la cocina común se hace más exigente, más refinada, cuando los platos rústicos y toscos se convierten en las hornillas en recetas tradicionales, pero cuidadas y a menudo sutiles? Las mismas observaciones podrían hacerse acerca del vestido y, más concretamente, acerca del vestido de interior.

6.º. La historia de la casa resume quizá todo el movimiento de esas constelaciones psicológicas que acabamos de evocar, sus innovaciones y sus contradicciones. Es una historia muy compleja cuya importancia no podemos por menos que señalar. No deja de cambiar hasta nuestros días, tras haber sido, entre los siglos XII y XV, relativamente estable.

Creo que los elementos más importantes son:

— la dimensión de las habitaciones, que se hace más pequeña; la multiplicación de espacios pequeños, que aparecen primero como apéndices de las habitaciones principales, pero en los que se concentra la actividad y que muy pronto adquieren autonomía: estudio, *alcôve*[6], *ruelle*;

— la creación de espacios de comunicación que permiten entrar o salir de una habitación sin pasar por otra (escalera privada, pasillo o corredor, vestíbulo…);

— la especialización de las habitaciones (Samuel Pepys tenía una *nursery*, una cámara para sí, otra para su mujer, un *living room*, mientras que madame de Sevigné no conocía nada de eso ni en Carnavalet ni en Les Rochers); además hay que hacer constar que, en muchos lugares —y tal vez también en Inglaterra—, el cierre de la casa y la especialización de las habitaciones corresponden más bien a una "funcionalización";

— las habitaciones están reservadas a una especie de trabajo antes que a una búsqueda de intimidad;

— la distribución de la calefacción y de la luz. La historia de la chimenea parece particularmente importante, a la vez para la calefacción y para la cocina; citemos únicamente el paso de la chimenea grande, elemento arquitectónico, a la chimenea pequeña, con sus conductos y su pantalla, que tal vez sea una adaptación occidental de la estufa de Europa central.

## *El individuo, el grupo, la familia*

Todo lo que se acaba de decir se refiere al repertorio analítico. Ahora es preciso preguntarse cómo se reunieron en la vida diaria todos esos elementos dentro de *estructuras coherentes*, dotadas de fuerte unidad, y cómo pudieron evolucionar dichas estructuras. Advierto tres fases importantes:

1.º. La conquista de la intimidad individual. Los siglos XVI y XVII me parece que marcan, desde cierto punto de vista, el triunfo de cierto individualismo de costumbres; en la vida diaria, quiero decir (y no en la ideología: hay un desfase entre ambas). Los espacios sociales que la conquista del Estado y los retrocesos de la sociabilidad de comunidad han dejado libres van a ceder el puesto al individuo para instalarse aparte, en la sombra. Los espacios materiales que corresponden a esos espacios sociales son muy diversos, todos poco funcionales. Está, por ejemplo, la ventana, herencia medieval:

*Belle Doette aux fenêtres s'assied,*
*Lit en un livre et son coeur ne l'y tient.*
*De son ami Daon il lui ressouvient*
*Qui au Laurion au loin s'en est allé.*[7]

Evidentemente, la búsqueda de la intimidad suele estar ligada a la conquista de un amor. Pero no siempre. Otro lugar privilegiado, nuevo en este caso pues corresponde a un acondicionamiento nuevo de la cámara y de la cama, es la *ruelle*; lugar tanto de las confidencias amorosas como de las políticas o de las referentes a negocios, lugar del secreto al fondo de una cámara que todavía, a veces, está llena de gente.

A finales del siglo XVII, el pequeño Jamerey-Duval, a los siete u ocho años, huye de su madrastra y encuentra refugio durante algún tiempo en el bosque, entre un pequeño grupo (una *petite société*) de pastores que le enseñan a leer. Luego se hace criado de una comunidad de eremitas que le disponen un rincón de soledad en el que acumulará una ciencia de autodidacta. Más tarde, el vidriero Ménétra tendrá una cámara para sí, pero ¡es para recibir a sus amantes, como un burgués del siglo siguiente! Breves paréntesis en lo que sigue siendo su vida verdadera: la jarana, el trabajo o el paseo con sus compañeros, la participación en la vida callejera de su barrio. Por lo demás, Arlette Farge ha mostrado la persistencia de una sociabilidad pública de la calle en los espacios de acceso a las casas.

Yo voy a defender gustosamente la tesis de que ese *individualismo de costumbres* declinó desde finales del siglo XVIII en provecho de la vida familiar. Debió de haber resistencias, adaptaciones (la especialización de las habitaciones permitía el aislamiento), pero la familia absorbió todas las preocupaciones del individuo, incluso cuando le dejaba un espacio material.

2.º. La segunda fase es la formación de grupos de convivencia social, entre los siglos XVI y XVII, en los medios que no pertenecían a la corte y que estaban por encima de las clases populares; grupos que desarrollaron una verdadera cultura de "pequeñas sociedades" consagradas a la conversación, y también a la correspondencia y a la lectura en voz alta. Las memorias y las cartas de este periodo abundan en ejemplos. Me conformaré con citar este texto de Fortin de La Hoguette: "La diversión más común y más honesta de la vida es la de la conversación. El retiro de un hombre solo podría resultar demasiado horrible, y la multitud demasiado tumultuosa, si no hubiera *algún medio* [subrayo yo] entre ambos [que, observémoslo,

no es la familia, totalmente ajena a esta primera privatización], compuesto de la selección de algunas personas *particulares* [la palabra 'particular' es la más cercana a nuestra palabra 'privado'] con quienes uno se comunica para evitar el aburrimiento de la soledad y el trastorno de la multitud". Estas reuniones podían celebrarse en habitaciones más íntimas, más retiradas, con una disposición especial, o bien, simplemente, alrededor del lecho de una señora, pues las señoras desempeñaron un importante papel, al menos en Francia y en Italia, en estas *petites sociétés*. Los presentes no siempre se conformaban con hablar, leer, comentar sus lecturas o discutir. Se dedicaban a juegos de sociedad (la expresión es significativa), a cantar o a tocar música, a discutir (en Inglaterra: *the country parties*).

Según parece, en el siglo XVIII parte de estos grupos tuvieron tendencia a convertirse en instituciones, con reglamentos. Perdieron espontaneidad e informalidad. Se convirtieron en clubes, en sociedades de pensamiento, en academias. Y los que no se institucionalizaban —pasando de este modo al ámbito público— perdían fuerza para convertirse en atractivos secundarios de la vida diaria burguesa: los salones literarios, los "días" de los señores del siglo XIX. Yo voy a formular la hipótesis de que esta convivencia social del siglo XVII ya no es un importante elemento significativo de la sociedad a fines del siglo siguiente.

3.º. Tercera fase. En realidad, otra forma de vida diaria ha invadido entonces el espacio social, poco a poco, en todas las clases sociales, tendiendo a concentrar todas las manifestaciones de la vida privada. La familia cambia de sentido. Ya no es o ya no es sólo una unidad económica, a cuya reproducción ha de sacrificarse todo. Ya no es un lugar de coacción para los individuos, que únicamente podían encontrar libertad fuera de ella, lugar del poder femenino. Tiende a convertirse en lo que nunca había sido anteriormente: un lugar de refugio en donde uno escapa de las miradas del exterior, un lugar de afectividad en donde se establecen relaciones de sentimiento entre la pareja y los hijos, un lugar de atención a la infancia (rosa o negra).

Al desarrollar sus nuevas funciones, la familia, por una parte, absorbe al individuo, al que recoge y defiende; por otra parte, se separa más claramente que antes del espacio público, con el cual se comunicaba. Su expansión se produce a expensas de la sociabilidad anónima de la calle y de la plaza. El padre de familia a lo Greuze, a lo Marmontel, se convierte en una figura moral que inspira respeto a toda la sociedad local.

Con todo, sólo se trata del comienzo de una evolución que triunfará en los siglos XIX y XX, y los factores de resistencia o de sustitución son todavía muy potentes. El fenómeno queda circunscrito a determinadas clases sociales y a determinadas regiones o a la ciudad, sin que logre eliminar la sociabilidad anónima que subsiste en sus formas antiguas (como en la calle) o en formas nuevas, tal vez derivadas de la convivencia social del periodo anterior (*country parties*, clubes, academias, cafés).

Habrá que buscar la emergencia del cometido de esta estructura tan vieja, que poco a poco se transformó por completo, en el corazón de una comunidad que se

mantiene, y en competencia con las nuevas formas de convivencia social que se desenvuelven hasta crear una cultura mixta que se desarrollará a lo largo del siglo XIX.

## *La doble definición de lo público*

Las observaciones que presenté como preámbulo del coloquio no eran todas de mi cosecha. Algunas (particularmente en lo relativo al Estado) me las habían inspirado conversaciones que mantuve con Maurice Aymard, Nicole e Yves Gastan y Jean-Louis Flandrin. No obstante, expresan o reflejan una problemática que me es muy personal y que yo había desarrollado de manera más radical aún en notas anteriores. Esta problemática centra toda la historia de la vida privada en un cambio de sociabilidad; digamos, *grosso modo,* en la sustitución de una sociabilidad anónima, la de la calle, el patio del palacio, la plaza, la comunidad, por una sociabilidad restringida que se confunde con la familia, o también con el propio individuo.

Por tanto, el problema está en saber cómo se pasa de un tipo de sociabilidad en la que lo privado y lo público se confunden, a una sociabilidad en la que lo privado se halla separado de lo público e incluso lo absorbe o reduce su extensión. Tal problemática da a la palabra "público" el sentido de jardín público, de plaza pública, de lugar de encuentro de personas que no se conocen pero que se sienten contentas de estar juntas.

A mí me resultaba obvio que el hombre contemporáneo trataba de huir de esa promiscuidad que el hombre de la Edad Media y de los tiempos modernos (y, todavía, de algunas partes del mundo actual), en cambio, buscaban. Es cierto que la sociabilidad era menos anónima de lo que parecía: en esas comunidades se conocía todo el mundo. En consecuencia, el problema esencial era el paso de una sociabilidad anónima de grupos en los que las personas podían reconocerse, a una sociedad anónima sin sociabilidad pública en la que dominaban (si no se tomaban en cuenta los lugares de ocio o de placeres organizados) bien un espacio profesional, bien un espacio privado, dado que lo "privado" prevalecía en unas sociedades anónimas de las que prácticamente había desaparecido la sociabilidad pública.

Se trataba, creo yo, de un fenómeno capital, y era importante observar atentamente su emerger y su extensión.

Ahora bien, sorprendentemente, en mis discusiones con mis amigos y colegas y en el coloquio, advertí enseguida que ellos, sin oponerse totalmente a mi tesis, no la adoptaban por completo y que se formaban otra idea del problema público/privado. Tardé tiempo en entender dónde se hallaba la divergencia. El seminario y las discusiones que siguieron me permitieron dar en el clavo, y ahora entiendo mejor que

el problema no es tan monolítico como yo imaginaba, que se compone, por lo menos, de dos cuestiones esenciales.

Existe, en efecto, un segundo aspecto de la oposición público/privado que yo no había visto, hasta tal punto me he vuelto extraño a las formas políticas de la historia. En esta concepción, lo público es el Estado, el servicio al Estado, y, por otra parte, lo privado o, más bien, lo "particular", correspondía a todo lo que se sustraía al Estado. Perspectiva nueva para mí, y muy ilustrativa. En ese caso, las cosas pueden resumirse muy someramente del siguiente modo.

En la Edad Media, como en muchas sociedades en las que el Estado es débil o simbólico, la vida de cada particular depende de solidaridades colectivas o de dominios que desempeñan una función de protección. No se tiene nada —ni siquiera el propio cuerpo— que, llegado el caso, no se halle en peligro y cuya supervivencia no esté supeditada a un vínculo de dependencia. En tales condiciones, lo privado y lo público se confunden. Nadie tiene vida privada, pero todo el mundo puede tener un papel público, aunque sólo sea el de víctima. Obsérvese que existe un paralelismo entre esta problemática del Estado y la de la sociabilidad, pues, en las mismas condiciones, existe la misma confusión en el ámbito de la sociabilidad.

Un primer momento importante es el de la aparición del Estado cortesano —empleando la expresión de Norbert Elias—. Un Estado que atiende jurídicamente a unas cuantas funciones que hasta entonces se habían dejado en una especie de indivisión (paz y orden público, justicia, ejército, etcétera). Queda disponible entonces un espacio-tiempo para actividades que ya no tienen nada que ver con la causa pública: actividades particulares.

Sin embargo, la sustitución no fue tan sencilla. Al principio (siglo XVI-primera mitad del siglo XVII), el Estado no pudo hacerse cargo de hecho de todas las funciones que reivindicaba jurídicamente. Quedó disponible un espacio mixto que fue ocupado por redes de clientela que se hicieron cargo tanto de las funciones públicas (ocupación militar) como de las actividades privadas, con los mismos medios (servicios personales). Éste es, en particular, el caso de Henri de Campion, del que se ocupa Yves Castan, que pasa sin escrúpulos del servicio del rey al de los príncipes rebeldes, pero que, sin embargo, sigue invocando al rey. Además, en todos los casos, las personas que ejercen realmente el poder (militar, de justicia o de policía) en nombre del rey, lo hacen con sus propios fondos, bien contentos si de cuando en cuando el rey les permite recobrar ese dinero y más, gracias a donaciones generosas. Como no hay salarios, se vive de arbitrios que no tienen nada de humillante, como el juego, un medio de ganar dinero tan normal como otro. En tales condiciones, la casa de un gobernador de provincia, de un presidente de tribunal, se confunde con su función. Por esta razón, madame de Sévigné se queja de los gastos fastuosos de monsieur de Grignan, lugarteniente del rey en Provenza: hace las veces de rey en su corte. Del mismo modo, es imposible instruir un proceso sin que haya intervenciones de terceros ante los jueces, que resultan inadmisibles para nuestra moral actual, pero

sin las cuales estos jueces no estarían informados. Es con el Estado con el que se trata, y se conocen muy bien las diferencias entre el hombre de Estado y el particular, sin embargo el Estado todavía se administra como un bien familiar.

Parece que esta actitud respecto de lo público y del servicio público corresponde, cronológicamente al menos, aunque tal vez por razones más profundas, a la sociabilidad de grupos que anteriormente distinguimos. Las relaciones humanas desempeñaban hasta tal punto un papel en la información, en la elección y en la aplicación de las decisiones, que favorecían las agrupaciones por afinidades que caracterizan la convivencia social de este periodo. También favorecían la amistad, sin la cual no se podía contar con nadie.

Uno de los modelos de esta doble relación público/privado lo tenemos en Henri de Campion quien, durante su tiempo de servicio en el ejército, organizaba "conferencias" en las que se discutía de Maquiavelo. Esta situación cambiará cuando, en una segunda y decisiva etapa, el Estado recupere de hecho todo lo que reivindicaba de derecho.

En Francia esto sucede con el Estado de los intendentes y de Louvois (en la época de Luis XIV), en el que escribanos y oficinas van a reemplazar a las redes de clientela y en el que la remuneración pública estará separada del gasto privado. La evolución será diferente en otros Estados, por ejemplo Inglaterra, donde será la nobleza local, es decir, lo que nosotros hemos llamado clientelas de servicio, la que desempeñe el papel de los intendentes, pero aceptando someterse a las leyes y órdenes del Estado.

Llegamos así a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Desde ese momento, lo público está netamente desprivatizado. La cosa pública ya no puede confundirse con los bienes o los intereses privados. Desde ese momento, el espacio privado puede organizarse como un espacio casi cerrado, y en cualquier caso separado por completo del servicio público que se ha hecho totalmente autónomo.

Este espacio liberado lo va a llenar la familia. Cabe pensar que los hombres que vivían en dicho espacio, sin participar en la vida pública (éste no era el caso de la nobleza ni de los notables de las comunidades en los siglos XVI y XVII), van a experimentar una frustración que dará origen a una reflexión y a una reivindicación políticas. De este modo el circuito se cierra.

La conclusión que saco de estas reflexiones es que el problema de la vida privada en los tiempos modernos ha de tratarse atendiendo a dos aspectos distintos. Uno es el de la contraposición del hombre de Estado y del particular, y el de las relaciones entre la esfera del Estado y lo que será en rigor un espacio doméstico. El otro es el de la sociabilidad, y el del paso de una sociabilidad anónima, en la que se confunden la noción de público y la de privado, a una sociabilidad fragmentada en la que aparecen sectores bien diferenciados: un residuo de sociabilidad anónima, un sector profesional y un sector, también privado, reducido a la vida doméstica.

# 1
# Figuras de la modernidad

Yves Castan
François Lebrun
Roger Chartier

*Para comprender de qué nueva manera se traza, entre los siglos* XVI *y* XVIII, *la frontera entre las esferas de lo privado y las competencias de las autoridades públicas y comunitarias, Philippe Ariès sugería que se examinaran, desde este punto de vista, las tres evoluciones fundamentales que en ese momento transforman las sociedades de Occidente: el nuevo cometido del Estado, que interviene cada vez más en materias que durante mucho tiempo quedaron fuera de su alcance; las Reformas religiosas, tanto las protestantes como la católica, que exigen de los fieles una piedad más interior y devociones más íntimas; por último, los progresos del saber leer y escribir, gracias a los cuales el individuo puede emanciparse de los vínculos antiguos que, en una cultura de lo dicho y del gesto, le ligaban a la comunidad. La primera parte de este libro ha seguido el consejo y trata de entender cómo el Estado moderno, las religiones derivadas de las Reformas y la alfabetización más generalizada delinearon de nuevo en tres siglos las divisiones entre lo privado y lo público. En el intento, se han ido engranando algunas de las problemáticas principales que han ayudado a construir este tema nuevo y con las que han entablado diálogo tanto el propio proyecto de Philippe Ariès como los textos que van a leer. Recordemos brevemente dichas problemáticas.*

*Todas, incluso la que sirve de base a este libro, se apoyan en una afirmación común, a saber: que los límites móviles de la esfera de lo privado —bien abarque la vida social casi en su totalidad o bien se reduzca, por el contrario, sólo al ámbito interno, doméstico y familiar— dependen ante todo del modo en que se halle constituida, en doctrina y en potencia, la autoridad pública, y, en primer lugar, la que el Estado reivindica y ejerce. Por lo tanto, es la progresiva construcción del Estado moderno, no siempre absolutista pero sí en todas partes administrativo y burocrático, la que aparece como condición necesaria para que pueda definirse, pensado como tal o sólo vivido en acto, un ámbito privado en adelante distinto de un ámbito público que resulta claramente identificable.*

*Existen varias comprensiones posibles de ese vínculo esencial entre la afirmación del Estado y el proceso de privatización. La que propuso Norbert Elias en un libro que ahora es clásico articula estrechamente la construcción del Estado absolutista, de cuya forma acabada es muestra la Monarquía de Luis XIV, y el conjunto de transformaciones afectivas y psíquicas que llevan a contener dentro de la intimidad actos que anteriormente fueron públicos. El Estado de tipo nuevo que se desarrolla*

en Europa entre el final de la Edad Media y el siglo XVII, al tender a pacificar el espacio social y, en consecuencia a censurar toda violencia salvaje, al intensificar y regular las dependencias que vinculan las existencias individuales entre sí, al producir una formación social nueva, la corte, que se distingue por un código de comportamientos tanto más coercitivo cuanto que es imitado progresivamente por las demás capas sociales, instituye una manera nueva de estar en sociedad, caracterizada por el control más severo de las pulsiones, el dominio más firme de las emociones y la extensión de la frontera del pudor.

Estos desplazamientos que crean un nuevo hábito, primero propio del hombre de la corte y luego difundido, por apropiación o inculcación, a toda la sociedad, fundan la esfera de lo privado. En efecto, separan nítidamente dos grupos de conductas: las que es lícito mantener en público, sin apuro ni escándalo, y las que en adelante habrán de sustraerse absolutamente a la mirada de los demás. Esto es lo que sucede, por supuesto con diferencias y desfases, según los medios, con relación a la exhibición del cuerpo desnudo, al sueño, a la satisfacción de las necesidades naturales o al acto sexual —el veto se extiende a los discursos que puedan nombrar esas funciones que el secreto debe disimular o esas partes del cuerpo que se han convertido en vergonzosas—. Pero esta escisión, que se exterioriza en una estricta división de los comportamientos y de los espacios, afecta a los individuos en sí mismos. Los dispositivos psíquicos que responden del control permanente de las pulsiones, que sitúan automáticamente cada conducta en la esfera, pública o privada, que le corresponde, instalan en el interior de cada cual las disciplinas que la norma social exige, transformando de este modo las coacciones impuestas desde el exterior por las autoridades o la comunidad en una estrecha red de autocoacciones.

Esta perspectiva delineada por Norbert Elias, resumida a grandes rasgos, parece doblemente útil para nuestro propósito. Por una parte, hace de las mutaciones del Estado y de sus efectos sobre el espacio social, el factor decisivo para comprender cómo pudo organizarse una nueva división de los comportamientos. De esta manera se recuerda no sólo que uno de los sinónimos antiguos de privé (privado) es particulier (particular), contrapuesto a public (público) en el sentido de cargo o de autoridad pública ("Privé: propio, particular, que no tiene cargo", define el diccionario de Richelet en 1679), sino también, sobre todo, que la distribución de las actividades humanas entre lo permitido y lo ilícito, lo manifiesto y lo oculto, lo público y lo íntimo se enraíza en el dominio, más o menos fuerte, más o menos coercitivo, que el Estado ejerce sobre la sociedad. Por otra parte, al centrar el interés en las variaciones históricas de la economía psíquica, en absoluto considerada universal o inmutable, esta perspectiva conduce a relacionar los progresos de la privatización —que, a lo largo de los siglos, se va apoderando cada vez de más conductas y va alcanzando a capas sociales cada vez más amplias— con las transformaciones de la estructura de la personalidad, que se modela de nuevo en

*la Edad Moderna a partir de la mayor tensión entre pulsiones y controles, afectos y censuras.*

*Concordante con esta lectura de la evolución de las sociedades occidentales y del proceso de civilización que instaura una separación entre lo privado y lo público, la trayectoria francesa, ejemplar en este caso, manifiesta el paso de un tiempo en el que pertenencias y vínculos privados apenas dejan sitio a la autoridad pública encarnada por el Estado —aunque ella aspira a tenerlo—, a una época distinta, la de la Monarquía administrativa, en la cual el Estado, al apoderarse de controles que hasta entonces se dejaban a las corporaciones y a las familias, y como consecuencia de ello, delimita los espacios propios de la existencia privada. Evidentemente, esto no significa que la potencia pública se desinterese de las formas sociales que quedan así abandonadas al ámbito privado; antes bien, al contrario, pretende regularlas, en caso necesario defenderlas, pero respetando una autonomía que le resulte útil, pues esas comunidades intermedias (territoriales, profesionales, familiares) son suficientemente rivales para que sea imposible una alianza general contra el soberano y suficientemente dependientes entre sí para que su competencia no ponga en peligro de modo duradero el equilibrio del cuerpo social.*

*Pero si lo privado resulta del propio afianzamiento del Estado moderno, como contrapartida produce un espacio público absolutamente distinto del que ocupaba y monopolizaba el Estado. Desde finales del siglo XVII, en Inglaterra, y durante el siglo XVIII, en Francia, frente al terreno controlado por el poder del Estado y sus agentes emerge una esfera pública directamente basada en la esfera privada o, más exactamente, como escribe Jürgen Habermas, en el uso público de la razón por personas privadas. Las distintas formas de la sociabilidad de la Ilustración, ya estén institucionalizadas de manera sólida, ya de manera leve, encarnan ese "ámbito público" nuevo que, gradualmente, llega a introducir la discusión y la crítica en el propio terreno de la autoridad del Estado. De ahí una práctica de la asociación intelectual, en las sociedades literarias, las logias masónicas, los clubes, los cafés, que reconoce como iguales a todos los participantes, sea cual sea su condición, amplía la exigencia de la crítica racional a los terrenos que hasta entonces se habían sustraído al debate público y pretende hablar en nombre de la opinión pública constituida frente a la política del príncipe.*

*De ahí también, un intercambio de sentido entre los términos "público" y "privado" del que da fe el texto de Kant "¿Qué es la ilustración?", publicado en 1784 en la* Berlinische Monatsschrift*: "El* uso público *de nuestra propia razón debe ser siempre libre, y sólo él puede traer la ilustración entre los hombres; pero su* uso privado *puede estar limitado con rigor, sin que por ello impida sensiblemente el progreso de la ilustración. Entiendo por uso público de nuestra propia razón el que uno hace de ella como* docto *ante el conjunto del público* que lee. *Llamo uso privado al que uno tiene derecho a hacer de su razón en su* puesto civil *o en una función determinada que se le confía". Mientras que ese uso privado de la razón, que ejerce*

*quien tiene un cargo o ministerio al mismo tiempo que desempeña esa función (Kant pone el ejemplo del oficial en el ejército o del sacerdote en su iglesia), puede, o incluso debe, estar frenado por las exigencias de la disciplina y las necesidades de la obediencia, el derecho a su uso público es inalienable. Por tanto, se tiene por esfera pública aquélla en que los individuos particulares se dirigen a otros, en total libertad y en su propio nombre, mientras que el retiro privado se halla relacionado con el ejercicio de un oficio civil o eclesiástico. A través de esta inversión semántica se dibuja, pues, una nueva división en la que lo público y lo particular no se contraponen ya como en el siglo XVII, pero en la que las prácticas que anteriormente se calificaban de privadas definen el espacio de la reflexión pública, de la toma de posición política.*

*Es quizá un mismo proceso de definición, e incluso de exigencia del gesto privado por parte de la autoridad comunitaria, en este caso eclesial, el que produce la afirmación nueva de la piedad personal en la época de las Reformas religiosas. Esa nueva piedad no es sólo privativa de los protestantismos, ni del ámbito privado. Para la Iglesia católica, es en el seno mismo de las devociones colectivas, autorizadas por la presencia del sacerdote, en donde debe situarse un ejercicio personal de la religión. La oración en silencio y en lengua vulgar en misa, la confesión individual en la obligación pascual, el voto particular en la peregrinación, disponen los tiempos y los espacios propicios para recogerse en uno mismo, para relacionarse íntimamente con lo sagrado. Más aún que en las piedades domésticas, que se sitúan fuera de los lugares consagrados, se sustraen a la disciplina eclesial y siempre tienen posibilidades de desviarse, en donde se perfila una devoción privada, de formas múltiples, que es la del fiel en su intimidad o la del pequeño grupo al que congrega una piedad compartida, es en la obra misma de imposición de una religión absolutamente católica; es decir, etimológicamente, universal y comunitaria. Haciendo un recorrido inverso, las Iglesias de la Reforma, fundadas sólo en la fe y en la frecuentación personal de la Escritura, encerraron pronto al individuo en una red de enseñanzas y de prácticas que garantizaban la lectura justa, la conformidad espiritual y la conciencia comunitaria. Pese a sus diferencias, pese a sus enfrentamientos, las confesiones situadas a ambos lados de la frontera de la cristiandad tienen, pues, un mismo objetivo: articular en un cristianismo renovado las disciplinas obligadas y la creencia que sigue viviéndose en singular.*

*Tanto el desarrollo del Estado moderno como el de una religión más individual descansan en una misma condición: una relación mayor con lo escrito. Cada vez más, y pese a las resistencias, es ella la que transmite las voluntades de la autoridad pública, ella la que alimenta las piedades de la intimidad, con frecuencia basadas en la lectura. Para quienes no tienen, o todavía no tienen, acceso a la experiencia suprema que suponen la oración puramente mental y la relación directa con Dios, el libro es un socorro necesario. Teresa de Jesús lo recuerda en el* Camino de perfección*: "Yo estuve catorce [años] que nunca podía tener meditación, sino junto*

*con lección. Habrá muchas personas de este arte". Y añade: "Y otras que, aunque sea con la lección, no pueden tener meditación; sino rezar vocalmente" —indicando así una jerarquía del ejercicio espiritual que hace de la lectura de devoción y, por tanto, del aprendizaje de la lectura, etapa obligada en el camino de la comunión con Dios—. En los protestantismos —aunque tal vez más tardíamente de lo que se ha dicho— el hecho de que cada fiel lea el texto bíblico entero varias veces en su vida es como el elemento sustentante de la nueva fe que, de este modo, asocia estrechamente religión y alfabetización.*

*Asimismo, el Estado de justicia y de finanzas que surgió a finales de la Edad Media y se consolidó en los dos primeros siglos de la modernidad supone mayor número de sujetos que saben leer. La escritura, en sus distintas formas (judiciales, administrativas, polémicas, etcétera), quebranta los valores antiguos ligados a la palabra, que durante tanto tiempo fue primordial para expresar el derecho y la justicia, el mando y el poder. No cabe duda de que semejante evolución suscitó reservas y rechazos, pero transformó profundamente la relación existente entre el individuo y el Estado en el momento en que se reconsideraba la relación que le vinculaba a Dios. Por consiguiente, los avances de la aptitud para leer no sólo son importantes porque permiten a mayor número de personas prácticas solitarias, familiares, o de convivencia social, sino sobre todo porque llevan en su seno las principales evoluciones, políticas y religiosas, que entre los siglos* XVI *y* XVIII *definieron de nuevo en Occidente, bien en los espacios públicos, bien fuera de ellos, una esfera de existencia que se consideró privada.*

R. Ch.

# Política y vida privada

Yves Castan

Cuando La Boétie intentaba explicar la más increíble de las perversiones del vínculo social, la “servidumbre voluntaria” que constituía la tiranía de uno solo sobre todos, no arremetía contra un principio como el de la delegación atribuida del poder. Él veía surgir el peligro en los excesos de confianza, o incluso en las justas gratitudes que se fundan en el ejemplo de la dedicación privada: “Nuestra naturaleza es de tal suerte que los comunes deberes de la amistad prevalecen buena parte del transcurso de nuestra vida; razonable es amar la virtud, estimar las acciones nobles, agradecer el bien en donde lo hemos recibido y disminuir nuestra satisfacción para aumentar el honor y el beneficio de aquél a quien amamos y es merecedor de ello”.

## Vínculos privados y autoridad pública

Y es que, si los juristas del Renacimiento conceden la mayor importancia a la república, hallando en el bien común la justificación sin reservas de las dominaciones y de los tributos, la gente que vive en el siglo mantiene la costumbre y la necesidad de destinar a unos superiores bien conocidos, y comprometidos ellos mismos por el agradecimiento, su capacidad de fervor y de servicio. Incluso en un medio letrado, celoso de medir el valor y la exigencia de las subordinaciones que se consienten, Henri de Campion, caballero normando que redacta sus memorias al iniciarse la edad del clasicismo, descubre sin escándalo, aunque no sin cierto resentimiento, la difícil coincidencia de las obligaciones de la clientela nobiliaria y de los deberes de un súbdito leal. Sin embargo, en la adhesión de Campion al partido de los príncipes —el de sus protectores, el conde de Soissons y, luego, los Vendôme— hay que detectar, como lo hace Marc Fumaroli, el asentimiento a un justo esfuerzo contra la tiranía que tranquiliza la buena conciencia política de un caballero probo y lúcido. No obstante, el propio Campion señala los periodos de tensión que requieren una reflexión severa y un uso moderado de la casuística para encontrar una salida honrosa.

### *Aventura política y clientela en el siglo XVII: una fidelidad escéptica*

Caballero menesteroso, segundón de familia que por delicadeza sólo puede orientar su afecto hacia un príncipe deseoso de acogerle, tiene interés en señalar esa dilección de la elección hasta el punto de que el duque de Beaufort “vivió conmigo en aquel tiempo, y luego siempre, de una manera enteramente complaciente, y con más urbanidad de la que los príncipes acostumbran a tener con los que se han dado a ellos; de manera que desde entonces le tuve un celo y un afecto que ningún mal trato me ha podido hacer perder”. Pero sus comienzos, hacia los veinte años, en 1634, habían sido menos precavidos, cuando, siendo alférez en un regimiento del rey que estaba en la frontera, le pidieron que entrara con más ventajas en las tropas que el duque de Orleans reclutaba en una belicosa vuelta de exilio tras un pacto particular con España. Entonces el problema no se le planteaba en términos políticos: “Yo no era en verdad sino un pobre segundón que trataba de hacer fortuna; pero deseaba conseguirla sólo por caminos honrosos y, hallándome en aquel momento en las tropas del rey y en una plaza que le pertenecía, no era conveniente, tal me parecía, que me obligara sin antes haber entregado mi cargo a mi maestre de campo”. En suma, para él sólo se trataba de despedirse de manera correcta, a fin de que no se le pudiera acusar del crimen concreto de deserción. En cuanto al hecho de abandonar el servicio del rey por el de un príncipe que estaba aliado con su enemigo y que proyectaba la subversión del Reino, “tendría —dice— una razón válida para disculparme en que no habría actuado como un desertor y en que, al ser *Monsieur* hermano del rey y presunto heredero de la corona, no podía acusárseme de traición, tanto más (…) cuanto que este príncipe, sin pretender apartarse de la obediencia que debía a Su Majestad, solamente quería mal a su enemigo, el Cardenal”. Por tanto, en una empresa de ascenso iniciada por un pariente con “la intención de situarme en el camino de la fortuna” todo se define en términos de honestidad privada. ¿Qué reprochar al soldado a quien se mantiene en un empleo mediocre y sin esperanzas, que renuncia a su propia iniciativa, pero con sinceridad, para merecer el favor del príncipe heredero? Y, treinta años después, se nota que Campion sigue estando orgulloso de su resolución llena de consideraciones, que, por desgracia, no tendrá ocasión de asumir, pues, obligado a escaparse urgentemente con dos compañeros “pasamos por alto la ceremonia de entregar nuestros despachos a nuestro maestre de campo”. Si se piensa que, al principio de sus memorias, Campion ha afirmado la preocupación pedagógica de escribir para sus descendientes, a fin de iluminarles, habrá que creer que en esta pequeña aventura, poco fructuosa por lo demás, define una buena regla, la de satisfacer sus deberes de conveniencia en los cambios de fidelidad más radicales. Y eso que sólo se trataba de una decisión individual, que no entrañaba otra cosa que su propia disponibilidad para un campo u otro.

Pero la ocasión de mayor perplejidad para él fue la conspiración que tramó, para asesinar a Mazarino, el duque de Beaufort en 1643. No la aprobaba, pues, en su opinión, el ministro no debía ser objeto de una violencia de la que él mismo, mediante su benignidad, evitaba que se le acusara; y, por lo demás, pensaba que el

éxito de este asesinato no sería en absoluto favorable al partido que lo acometía. Sin embargo, no dejaba de aceptar la confidencia del proyecto y, si decidían llevarlo a cabo, él serviría al designio según la voluntad de Beaufort y únicamente pediría no tener que alzar la mano contra el Cardenal. De este modo, el vínculo privado con Beaufort quedaba reafirmado: "Yo había resuelto seguirle en todos los accidentes que pudieran acontecerle y no abandonarle tomase el partido que tomase". Y si el príncipe estaba decidido a estar presente en el lugar de la acción, él vencería su repugnancia y se mantendría "sin escrúpulo cerca de su persona (…) pues a ello me obligaban igualmente mi empleo a su servicio y mi afecto". Esta vez ha rechazado claramente el pretexto político, ha comprendido que participaba en un acto injusto, caprichoso y abusivo e incluso ha expresado estos sentimientos al duque. No obstante, es "para después servirle con fidelidad y como un hombre honrado"; es decir, según las normas del vínculo privado que él ha consentido y que prevalece sobre su reflexión de ciudadano como sobre sus prudencias pacíficas. Los móviles conceptuales han hecho grandes progresos en este hombre estudioso que no salía de campaña sin llevar sus libros "que formaban una parte de la carga de la carreta", pero los motivos directos de la acción, los que gobiernan las dos garantías del honor, probidad y fidelidad, dan el movimiento, pero ellos en sí no pueden variar; forman parte de esa reserva de afecto, tan poderosa en un Campion desde el momento en que aceptó el accidente creador de su amistad, de su amor o de su admiración paterna.

## *Ambiciones privadas y captura del Estado*

Esta generación francesa, que nació y maduró durante las crisis de crecimiento del Estado monárquico, conoce una situación todavía paradójica, pues representa los recursos de un Estado que se ve obligado a maniobrar con los medios del favor que riegan liberalmente esas variadas clientelas que se animan alrededor de las grandes figuras emblemáticas, para dar hermosa apariencia a los juegos de la sedición. También esto lo captó Campion, a través del caso de su hermano Alexandre, primogénito prestigioso que lo arrastró a sus caminos de ambición: "El largo trato que había tenido con los facciosos (…) le había inspirado, en contra de su propensión, el deseo de ver siempre la corte del Estado en discordia: ha dado después otras varias señales de esa inclinación, más adquirida que natural". Esto viene acompañado, lógicamente, por el deseo de acrecentar la evidencia de cada uno de los objetivos que sucesivamente se imaginan. Por lo tanto, no es un reñido concurso de avaricias y codicias inmediatas lo que esta empresa de captura de lo político por la intriga privada nos hace presenciar.

Los militantes de las sediciones principescas pueden vivir habitualmente de los empleos que les ofrecen los regimientos confiados a sus protectores y cuyos deberes

se afanan en cumplir con distinción y hasta con arrogancia en la batalla, con ingeniosidad cuando se trata del consejo. Es vivir o morir a costa del rey, o de sus enemigos cuando la victoria lo permite. Hay que saber abandonar lugartenencias y compañías cuando llegan los tiempos sombríos de la inactividad, o cuando, signo clarísimo de disfavor o de olvido, las pérdidas humanas que uno ve de muy cerca no entrañan el ascenso. Pero, ¿debe uno aceptar para vivir, entonces, los subsidios que la generosidad principesca no deja de proponer? Es evidente, según la actitud de Campion, que vale más evitar esos auxilios. Henri de Campion prefiere recurrir al juego, pues en él sobresale en cuanto renuncia al azar de los dados por las tablas reales o por diversos juegos de cartas. Es menos hermoso que el signo resplandeciente de la suerte, pero sigue habiendo riesgo y entre la buena y la mala fortuna la habilidad honrada encuentra su recompensa. Pero el cúmulo de favores y empleos se cierra desde el momento en que uno ha de expatriarse y el juego sólo es bueno por un tiempo. Por lo tanto, solamente en el exilio está permitido subsistir a costa de los protectores, si es el celo en servirles lo que obliga a buscar refugio o, también, si el pleno éxito de la facción permite la liberalidad: “Le dije yo [al duque de Vendôme] que, cuando los asuntos de los suyos hubiesen cambiado, me tratarían como les hubiera servido”. Aunque posteriormente tenga razones para quejarse de la ingratitud de esta familia, reconoció de buena gana la exactitud del pago de la pensión que se le dio, prefiriendo reservar sus reproches para actitudes más distantes y menos francas que aquéllas que disfrutara en otro tiempo. Seguramente pensando más en ridiculizar que en divertir, Tallemant de Reaux extremó hasta la caricatura este sentimiento de la pertenencia: “Estando en las últimas un caballero del conde de Lude, como le hablaran de confesarse dijo: ‘Nunca he querido yo hacer nada sin el consentimiento de Monsieur, hay que saber si él lo tiene por bueno’”. En el momento más cercano a su ruptura con los últimos vínculos del mundo, el leal queda situado en el mismo grado de ceguera que el avaro, a quien repele la restitución de los bienes mal adquiridos; la misma simpleza confunde los rasgos de ambos en una sola historieta.

Esta pertenencia que imanta hacia una persona y hacia el grupo que la misma reúne todas las inclinaciones de afecto y de solidaridad que normalmente se deben al prójimo y a la “patria”, parece dotada de una atracción más viva que la de las máximas generales del deber. Henri de Campion, al igual que confiesa sin pudor su gusto por el juego y por la ganancia mediante el juego, declara que si bien él era poco pendenciero, siempre estaba dispuesto a seguir las pendencias de sus amigos: “Bien contento estaba yo de que mis amigos tuviesen riñas para servirles, pensando, según la costumbre de aquel tiempo, ensalzarme por el duelo y por los procederes a que da lugar”. Siempre el interés —en modo alguno vergonzoso— de su “fortuna”, con los mismos destellos de valentía que en la guerra y las ventajas mucho más ciertas de la atención apasionada del medio de referencia, ante la espontaneidad de la iniciativa valerosa. La clientela, que necesariamente hemos de llamar privada, ofrecía en estos

casos la mayor ocasión de efervescencia en una sociedad basada en la dedicación de tipo familiar y en el espíritu de cuerpo.

Podemos preguntarnos, entonces —y por eso nos ha parecido ejemplar el caso de Henri de Campion— en qué margen del ámbito del pensamiento y de la acción puede desarrollarse un aspecto público que tenga alguna importancia para los individuos. Campion da muestras, incluso fuera de sus actitudes cristianas, de una humanidad capaz de ofrecer a todos, y hasta a la clase de tropa del enemigo, vil ganado que un vencedor manda sacrificar después de la acción, una compasión que, a su entender, se les debe. Sabe juzgar con claridad, desde el punto de vista del bien público, que para él es entonces el único legítimo, una empresa de fines políticos en la que se halla empeñado. Pero, en su relación, todo sucede como si esas amplias miras fuesen completamente vanas, como si sus movimientos reales sólo pudieran actuar en las esferas concéntricas de los diferentes niveles de lo privado: la afectividad íntima que es preciso armonizar, a costa de duros sacrificios, con el dominio de sí mismo, el deber de buscar fortuna y de jugarse la vida para conseguirla, la fascinación de los grandes destinos en cuya senda puede uno ascender o consumirse en la calurosa compañía de los que se han dado sin reservas.

¿Valoraremos con demasiada premura estas actitudes si les asignamos, del centro subjetivo al envoltorio social, las vigorosas directrices que se ofrecen para alimentar, mediante el sentido de la dignidad, del honor, de la distinción por la hazaña y de la dedicación al príncipe convertido en encarnación del Estado, las virtudes políticas cuya gestación raramente se ve en abstracto en otra parte? El dibujo halagüeño, aunque en modo alguno contaminado por los sueños étnicos de todo un siglo, que el vizconde de Bonald trazará mucho más tarde para la *Tumba de la nobleza*, recoge casi todos esos rasgos, pero para darles una finalidad absolutamente pública. El privilegio, el favor, la condición, no han sido para ella sino los corolarios de esa distinción que la consagraba al servicio público liberándola del cuidado de acumular los bienes, reconstituir las fortunas y emplear bien los recursos necesarios para vivir. Pasmosa paradoja que pretende que toda una clase que se recrea incesantemente a través de la mercancía, de la pasión de acumular y ascender, del rebrote y de la alianza provechosos, depende de un proyecto político que está ávido de primaveras sagradas y que consume en cada vegetación los progresos de su generosidad.

## *Servicio del rey y familiaridad militar*

Pero entonces, quizá sea preciso situarse en otros niveles de consideración, seguramente más cercanos a los que Bonald estudiaba y concebía. Dos generaciones después de la de Campion, de las últimas guerras de Luis XIV al comienzo de la de los Siete Años, encontramos en esos mismos grados inferiores, aunque esta vez

desprovistos de ilusión de fortuna, a los caballeros que, venidos de más lejos y sin acceso a protecciones importantes, cumplen su servicio de guerra en ejércitos más amplios. En estos ejércitos sólo preservan del anonimato el sentimiento de hermandad de armas y la escasa posibilidad de tener un coronel con suficiente audiencia en Versalles para favorecer la carrera de sus subordinados o, al menos, para hacer que se reconozcan sus méritos. La preocupación por las relaciones útiles sigue expresándose, si bien con mayor reserva cortés, en la correspondencia de los oficiales que evocan a parientes acreditados con alguna influencia y recuerdan a antiguos compañeros promovidos a mejor destino. No hay ningún gusto por relatar hazañas, sino por recordar discretamente algunos méritos bien probados. Las noticias de la corte, de la guerra, espiadas ansiosamente, aunque por razones prácticas; el avituallamiento que es preciso prever; los movimientos de efectivos; las precauciones individuales y amiliares; las tareas profesionales, con frecuencia descritas, ya que siempre se necesita del parecer o de la mano amiga para los mil y un detalles del forraje, de la remonta, de la disciplina, del préstamo o del bagaje: así se mezclan y se componen rigores de un servicio público y vigilado, modales libres y familiares de hombres habituados a la convivencia estrecha, a las tolerancias medidas a las que no se puede renunciar ni siquiera para una revista, cuando hay que prepararse para una llegada imprevista. La organización administrativa se acomoda sin esfuerzo y tal vez con provecho a este talante capaz de conservar las familiaridades en la tarea común, pero está claro que ya apenas hay propósitos privados ni ambiciones ajenas a la escala de ascenso y de honores previstos para estos oficiales subalternos, a quienes treinta años de servicio valen la cruz de San Luis y una pensión de quinientas libras, si tienen la suerte de vivir hasta entonces. Estos soldados de oficio tienen poco que agradecer a las relaciones y protecciones que, todo lo más, les han dado un empujón al comienzo de su carrera, en un tiempo en que el rey necesitaba de su nobleza militar. Familias pobres, capaces de dar una ayuda para empezar, pero que no pueden repetirla: dos o trescientas libras para equiparse y el doble para esperar hasta el primer sueldo. Y, seguidamente, buena voluntad de ayuda mutua, información continua sobre los altibajos del gobierno de los campos y de la carrera de las armas, pero se trata de dos mundos separados con escasos encuentros, con afectos atentos, enternecidos por la distancia, que ninguna mezcla de intereses compromete o amenaza.

Ya no son, como Campion, hombres que se deben a su fortuna y que, por ella, se consagran a protectores a quienes sirven fielmente, sin que, pese a su lucidez, puedan distinguir ambiciones, honores y servicios siempre estrictamente privados pero que cubren, mediante una usurpación que ya hemos advertido, el terreno de actividad pública. Estos oficiales militares de la Monarquía administrativa, de graduación inferior, vieron en el servicio de las armas uno de los raros medios de vivir o morir dignamente, y es el trabajo que exige tal servicio lo que más tarde les ha absorbido, desplazándoles a la ventura de las guarniciones o de las operaciones, liberándoles

para las licencias de seis meses, no dejándoles casi nunca la opción, ni siquiera la idea, de que sería posible encauzar su vida de otro modo. Ocupados en los pormenores de empresas que ellos no idean, pero que les arrastran, nunca escriben que consagran su voluntad a un proyecto público que les estimula. Prefieren hacer alarde de una sumisión resignada a miras superiores, que les atañen sobre todo por sus abusos. El cometido público se asume con una aplicación seria, pero que no puede llamarse concienzuda, pues la tarea diaria se asimila a la vida de familiaridad, cuyas diversiones, como contrapartida, adoptan a veces el aspecto de deberes. El juego, que era para Henri de Campion un recurso apasionante, ya no es sino la ocasión penosa, pero inevitable, de arriesgar un dinero escaso sin mayores esperanzas, y las pendencias de honor son miradas con desprecio por estos sentados guerreros que ven cómo se complacen en ellas los jóvenes bobos, recientemente salidos de la escuela, y los simples dragones que saborean la aventura de desafiar con el sable o la espada a los recaudadores de los impuestos reales.

Servidumbre más que servicio, estaríamos tentados de decir para caracterizar la evolución de este oficio de las armas que ya no permite la libertad de abandonarlo cuando su mediocre empleo no deja ninguna esperanza de gloria. Campion, en su juventud codiciosa, no hubiera soportado esas largas inercias en las que se atasca el aparato militar cuando ha de permanecer en reposo. Pero como el gran imperio de sujeción y de disciplina ha hecho que en el orden militar se pierda cualquier huella de iniciativa personal, como contrapartida es una atmósfera de vida privada lo que se abre paso en un afecto casi familiar, en lo sucesivo más sensible que la rivalidad. Y, cuando dos amigos hacen el balance de algunos años de campaña, la suma de los que han muerto no es ya la de los grados que quedan libres y las promociones que se obtienen; tiene tonos de conmemoración piadosa y fraternal, pues hasta tal punto ha sido cordial y confiado el trato en estas vidas casi exiliadas.

## *Un superior cercano y absoluto*

Para Campion, que en la vida pública no lograba separar los objetivos políticos de los privados, una lealtad ejemplar, razonablemente enardecida por sentimientos de gratitud y esperanzas de fortuna, servía para un uso totalmente distinto, tranquilizando la buena conciencia, haciendo alarde del celo conveniente, dando muestra de las solidaridades partidistas. Como él se confiesa pródigamente dotado de simpatía y de afectividad, necesita un ámbito más íntimo para experimentar sus sentimientos en su verdadera dimensión. Sólo puede saborear plenamente la dicha de su familiaridad y también apurar los dolores de la misma, en el marco doméstico, con vínculos tan exclusivos, una vez más, que, al perder a su hija preferida, sólo por sentido del deber conserva una solicitud sin entusiasmo por sus demás hijos. Fuera de

los afectos de amor, sólo parece accesible a ese gusto amargo del leal servidor por la decepción que, desde la Edad Media, aparece como una de las vicisitudes inseparables del compromiso del vasallaje. Confusión todavía necesaria del respeto, del agradecimiento y del amor que deben rodear al "superior", tal como recuerdan en el siglo XVII los tratados de teología moral, evidentemente sin omitir el justo temor.

Este término de "superior", con sus valores formales invariables, sea cual sea el personaje a quien se asigna —marido, amo, cura, oficial, magistrado, señor—, explica bastante bien la dificultad de separar las nociones de poder benefactor y vivificante, por una parte, y de afecto temeroso, por otra; pues el temor extremo es el de verse privado de la fuente de benevolencia y de subsistencia. Puesto que no resulta necesario, en toda la escala social, tener una relación directa con todos los superiores concebibles, es de una economía loable que uno limite su homenaje a los más cercanos. Una mujer, en el orden temporal, puede aparentar que no reconoce como tal más que a su marido, y es evidente que un servidor excede su horizonte legítimo si apela, por encima de la autoridad de su amo, a una legalidad política que no pertenece a su orden. En estas condiciones, resulta problemático el significado mismo de los límites más allá de los cuales no pueden evitarse sanciones de justicia. Un mozo de granja confía en la excusa que debe proporcionarle la orden que recibe al igual que Campion lo hacía en la obligación del duque de Orleans de incluir en un tratado con el rey a todos aquéllos que no habían hecho sino obedecerle. El reproche de ser "republicanos", que todavía se hace en el siglo de la Ilustración a personas modestas, no se refiere, en la acepción corriente, a la sospecha que se abriga respecto de su lealtad monárquica. Si se ve en ellos a malos súbditos, no es como súbditos del rey, de quien no tienen ocasión de hablar; lo que se suele poner en entredicho respecto de los amos o de los personajes principales de la comunidad, del sacerdote o del señor, es su indocilidad, o incluso solamente su falta de solicitud y de obsecuencia, su pretensión de medir los actos del cura o de los *consuls*[8] por el rasero de la utilidad común.

Esta habitual reducción del poder reconocido al terreno más inmediato no impide que se dé un valor simbólico, y con frecuencia muy prestigioso, a autoridades cuyo ejercicio tiene, desde luego, consecuencias, como el impuesto, pero sin que se evoque contacto real ni oposición imaginaria. Se da de buena gana el "Nuestros señores" a autoridades lejanas, las del Parlamento[9] y la corte; en Languedoc no se deja de dar este título a los diputados de la asamblea de los tres Estados del Reino en 1789, al igual que se hacía poco antes con los de las asambleas de las provincias. Es casi siempre un término que obedece al respeto de la distancia, del poderío, que antes que ejercerse directamente, autoriza y valida.

En estas maneras de hablar y de actuar, si bien se reconoce la legitimidad pública regularmente, aunque en contadas ocasiones efectivas, no se considera casi nunca la legalidad de las obediencias: en tal grado se impone el superior real a la imaginación o a la costumbre del súbdito. Las situaciones anormales que surgen de improviso y

requieren una respuesta concreta pueden revelar, por tanto, indicaciones particulares de autoridad.

## *Desconcierto de una comunidad: un caso de rabia*

Un ejemplo de ello lo proporciona en los primeros años del siglo XVIII, en una pequeña comunidad de la jurisdicción de Gévaudan, un caso de rabia cuyas urgencias de pánico hubo de asumir el cura de Pierrefiche, manteniendo ante el enfermo, su familia y todos los parroquianos, campesinos de la vecindad, una responsabilidad unánimemente conferida. Pierre Marcou, el rabioso, recurrió a él, no para buscar asistencia médica, puesto que en su momento había hecho lo necesario y había tocado las santas llaves milagrosas, sino porque sintió la muerte cercana y necesidad de protección en sus últimos días, consciente del peligro público que su enfermedad constituía. Mientras que los peritos y los vecinos alarmados por sus accesos de furor, negocian las modalidades posibles de darle muerte o de abandonarle, el sacerdote resulta tranquilizador, porque tiene en cuenta los intereses físicos y espirituales del enfermo, repeliendo que se le dé muerte deliberadamente mediante una sangría completa y rechazando la deserción general que hubiese desesperado al enfermo.

Sin embargo, Pierre Marcou no había tenido buenas relaciones con el cura, que le había acuciado poco antes por ciertas deudas, pero, en esta circunstancia, estima que puede contar con esa protección que solicita en nombre de la "fidelidad" del sacerdote. Tal fidelidad se la ha exigido también al boticario que practica la sangría: él la acepta como tratamiento, pero la teme como medio discreto de quitarle hábilmente la vida. Cuando ve que la vena se le ha quedado abierta, tiene escrúpulos sobre la oportunidad de volverla a cerrar y piensa que el cura debe darle consejo al respecto; "se fiaba de él [para saber] si haría mal en dejarse la vena abierta para morir más pronto, que, si estaba mal hecho, no lo quería hacer". Cierra la vena de nuevo siguiendo el parecer del cura, pero se da cuenta de que esta autoridad legítima, garantizada en su lealtad por los deberes del ministerio, no es la única que gobierna su suerte. Los vecinos a quienes se ha llamado para que monten guardia alrededor de él no se atreven a atarle; le encierran en su cama detrás de un cañizo; pero como lo arranca en uno de esos accesos de furor en los que grita que quiere morderlo y quemarlo todo, tienen que salir de la vivienda, apagar el fuego echando agua por un conducto de madera desde la ventana, sitiar la casa en una noche de finales de diciembre, a más de mil metros de altitud, con el temor de ceder al sueño y de ser despertados por el mordisco fatal. Ya antes, él ha pensado que se plantearían darle muerte, pues sabe bien que siempre se llega a esto en tales situaciones de peligro insostenible. Y si rechazó el gesto de la extremaunción después de haber hecho una confesión piadosa, de haber ordenado las restituciones y de haber solicitado las

plegarias, es porque no terminar el ritual le parecerá la mejor salvaguardia contra la impaciencia y el pánico de sus guardias. Lo más extraño es que no parece que pensara en la autoridad temporal, débilmente representada, es cierto, por el escribano del juez señorial. Fueron sus guardianes los que pensaron en ese recurso: como el cura que había organizado esa guardia estaba paralizado por el sentido de sus deberes, era preciso encontrar una persona que, en nombre de la seguridad pública, se atreviera a precipitar esta muerte. El escribano asumió el cometido que se le confiaba y envió a su hijo al troje, con un fusil, para que disparara de improviso contra el rabioso.

En la mente de estos campesinos, casi todos iletrados, pues sólo uno de los testigos estampó su firma, el imperativo lo dictaba la solidaridad ante el peligro y el embarazo de esta patética situación. Sin embargo, se ve que había cumplido acuerdo sobre la idea de que la familia, los allegados del enfermo, eran los únicos capacitados para tomar decisiones: dar tratamiento al enfermo, o renunciar a ello conteniéndole en sus arrebatos, o atarle y dejarle desgastarse, e incluso hacer que le sangraran hasta morir. El cura de una parroquia vecina aconsejaba al de Pierrefiche que se limitara a aplicar los sacramentos, que no se mezclara en nada del asunto. Fue la flaqueza del círculo privado, de la familia estricta, lo que de alguna manera forzó a actuar a quienes, en diferentes sentidos, pudieron creer en la responsabilidad de su oficio. Moribundo, Pierre Marcou sólo tenía ante sí a su joven mujer, aterrada por este mal súbito, que pronto se vio forzada por su temor y por las órdenes de su marido a refugiarse en casa del cura, a llorar, a suplicar y a imaginar auxilios vanos. Receloso de sus propios furores, asombrado del horror que sentía por todo lo que veía, en primer lugar alejó a los suyos. No tuvo cerca a amigos íntimos, ya que si el término de amigo, de buen amigo se emplea con bastante generosidad, es en el sentido de buen vecino con quien las relaciones son cordiales. Ni Marcou ni los que le rodean y, en la mayor parte de los casos le aprecian, imaginan una amistad que vaya más allá de esas buenas relaciones habituales, leales y de trato familiar. Esto se disuelve rápidamente en un sentido colectivo del bien común: si sufre como un demonio, si la locura de su mal le produce impulsos terribles ¿por qué no acabar con ello? Importa poco que a veces desee atenazarse para fundir sus sufrimientos con la Pasión de Cristo, o que quiera estar muerto y oír que a su alrededor se cantan las letanías, o buscar un refugio sobre viruta a la entrada del honor tibio, para no tiritar más y no aguantar más la vista del fuego. De todos modos, estar rodeado de la familia le entregaría también con seguridad a los procedimientos que él mismo evoca a media voz: después de los últimos sacramentos, el ahogamiento bajo una manta o la sangría mortal.

Pero la evidencia de la salvación pública en la muerte provocada por manos ajenas y violentas resulta mal acogida. Los verdugos afirman públicamente el horror de un acto que no era de su incumbencia personal. Los testigos, cuando la monitoria les obliga a hablar, expresan la acritud de quienes, impacientados por el espectáculo y

por la guardia vana, sencillamente habrían querido retirarse y dejar que las personas competentes se ocuparan de la desgracia evitando el escándalo. Para todos, que lo confiesan sin vergüenza, si es que no toman partido dentro del proceso, lo importante era neutralizar el furor destructor del rabioso atándole o encerrándole en su alcoba, provisto de los últimos sacramentos y de los alimentos necesarios hasta que llegase su fin. Hubiera sido preferible dejar al honor privado de una familia la libertad y el riesgo de las decisiones extremas; en su defecto, la comunidad debía cumplir ese mínimo impuesto por la decencia y la prudencia. Sólo que, ningún jefe tenía suficiente prestigio para coordinar la acción en un sentido que excluía la violencia, pero no la dureza, frente al martirio del enfermo. Y si la mayoría se resigna al abandono, es a la vez porque ha recurrido a personas competentes y no puede asistir a la consecuencia inevitable. El escribano y el boticario no tienen otro recurso que la occisión rápida, pero el boticario, por ser el único que conoce de cerca el horror de este mal de rabia, es también el único que se atreve a declararse contento de haber rematado a su paciente.

Se pueden analizar las actitudes y conductas que se presentan en este proceso gracias a la finura en el interrogatorio y a la paciente escucha del provisor, cuyas actuaciones son casi siempre más penetrantes que las de un juez ordinario, con el cual colabora en este tipo de asuntos criminales en los que se halla implicada la acción de un sacerdote. Hubiera sido fácil creer, según una investigación más somera, que la comunidad quería zanjar a solas, según sus propias tradiciones experimentadas, un problema en el que el cura estaba invitado a desempeñar un limitado papel preliminar. De hecho, la comunidad no se manifiesta como colectivo autónomo: en un primer momento, es el sacerdote quien acoge a la pequeña familia refugiada en su casa, quien organiza la guardia, quien lleva o pide los auxilios que considera necesarios. Conducta tal vez ambigua, dado que supone una segunda fase más cruelmente decisiva y previsible, y programada por una fatalidad consciente. Sin embargo, la opinión pública, desamparada por la ineficacia agotadora de un asedio inútil, al igual que lo ha estado en un principio por la ausencia de respuesta realmente privada, esto es, familiar, se vuelve hacia lo que puede representar a la autoridad pública. Así pues, en este nivel modesto, lo que el titubeo en la elección parece indicar no es una ampliación de la solidaridad humana, sino más bien una ansiosa búsqueda de autoridad pública, capaz de resolver con arreglo a estas normas, pero con seguridad, este caso para el que la tradición no ofrecerá comportamientos normativos.

Lo que asombra al observador actual del drama de esta enfermedad individual, aislada, no es una atmósfera de anonimato e indiferencia, sino más bien la intervención de aspecto privado, de vecindad atenta, de un brazo secular brutal e inflexible, cuya línea directriz es clara y sin duda razonable: no dejar que el mal se extienda. La única actuación privada afectiva, la de la esposa, no influyó en absoluto sobre los acontecimientos por carecer de fuerza directa. Faltó el relevo de una

autoridad pública imperiosa que hubiera representado, como lo hizo en su terreno la autoridad religiosa, una garantía de acción regular, aceptable compromiso de los deseos de una familia desamparada. La resistencia solitaria del desgraciado rabioso sólo tuvo éxito, precario, al forzar a que se retiraran, por requerimiento de fidelidad, todos los que aún se sentían movidos hacia él por piedad o lealtad, pues él les colocaba en una posición delicada debido a sus agitaciones furiosas y a sus apasionadas amenazas. En suma, partida perdida por adelantado, puesto que ningún clan familiar podía asumir una responsabilidad total y eficaz, y los particulares encargados de una función pública de salvaguardia no disponían de ninguna regla de conducta ante una situación de urgencia.

## *Justicia y regulación a largo plazo*

El propio hecho de que se instruyera judicialmente un complejo proceso, cuatro años después del asunto, manifiesta un cometido no despreciable de la justicia, capaz de explicitar los hechos, de criticar y de sancionar los delitos. ¿Tardía intervención de una máquina lenta que es apta todo lo más para proporcionar un epílogo? Éste no es el mayor defecto, pues de ese modo se inicia la prevención de casos análogos, sino que lo más grave radica en el hecho de que el crimen, con su víctima, habría quedado sepultado bajo la tierra helada del invierno, si el odio privado y atento del prior de la encomienda contra el cura de Pierrefiche no hubiera hecho estallar el escándalo. La causa de Pierre Marcou, como su suerte, quedó alienada, pero con mayor determinación.

Por alejados que estuvieran estos pobres feligreses rurales de la esfera política, su apuro provino de causas que no se diferencian mucho de las que desconcertaban a Henri de Campion en sus escrúpulos sobre el servicio. Cuando la autoridad pública no está constituida o, en todo caso, cuando no se presenta con la fuerza de la obligación legal, a las personas de condición media o humilde les resulta difícil defender su ámbito privado, hacer que se reconozca en qué punto principia el mismo. Estos envoltorios concéntricos que parecen proteger a los individuos —la familia amplia, la parroquia, la comunidad, la clientela— se convierten entonces en los ejecutores de los imperativos sociales, con mayor obsesión y rudeza cuanto más estrecha es la distancia que les separa y más limitada la elección de sus medios. Las reflexiones de los testigos del asesinato de Marcou tienen la amargura de las decepciones que Campion sentía. Han visto a un hombre que quería morir de muerte natural y que no podía conseguir que se pusiera término a los evidentes preparativos del crimen deliberado. Campion, hasta poco antes codicioso de lograr situarse, se había visto reducido a la suerte del desterrado sin esperanza, sin recursos, al cual le está vetado pensar en el menor acomodo.

Sería abusivo que, partiendo de tales observaciones, se propusiera la tesis de un poder soberano que obra por una progresiva liberación de sus súbditos. A lo que parece, su tendencia fue más bien, en los comienzos del periodo moderno, la de responder por las autoridades subalternas, demasiado débiles para pretender rivalizar o resistir, lo bastante fuertes para transmitir sus exigencias y ofrecer instrumentos de acción. En consecuencia, Estados, ciudades, corporaciones, comunidades, familias eran invitados a interpretar los papeles secundarios; pero también, por la misma razón, eran invitados a conservar en sus respectivos terrenos los privilegios, en adelante garantizados. Así pues, dos sentidos, a la par complementarios y antagónicos, se abrían paso en la idea de ámbito privado. Uno representaba la defensa autorizada de la libertad civil de cada cual, siempre que no estuviera sometido a las leyes o a los oficios; el otro, más activo, marcaba en el terreno reservado de cada grupo las intrusiones que legítimamente podía cometer el superior en relación con los individuos a él subordinados, ingiriendo en la disposición de su trabajo, de su ocio, de su uso de los bienes y dignidades, de su propio cuerpo en el ámbito de la familia. Era sencillo justificarlo ya por la exacta reciprocidad de principio, como en la sociedad conyugal, ya por el deseo de orden necesario para la conservación, favorable para la armonía del grupo constituido o para la protección y tutela del débil por el fuerte. La referencia al modelo de máxima autoridad, la de Dios sobre las criaturas, excluía de manera implícita cualquier defensa demasiado impaciente del individuo contra la solicitud o la vigilancia de su superior.

Sin embargo, el orden político actúa también por medio de una distribución precisa de los poderes y los cargos, de las competencias, las responsabilidades y los honores, y cada cual vela por disponer libremente de lo que le corresponde, dado que tiene que responder de ello. Ante la exigencia abrupta del impuesto, que suele recaudar un hombre conocido y cercano, ante la mirada del acreedor que ya raras veces es indulgente, el disimulo es para muchos un éxito. Las provisiones más triviales —tocino, grano— de que dispone una familia se ocultan a la curiosidad en escondites que se prestan bien para la conservación y la seguridad, y la minuta de las comidas de cada día, que, sin embargo, varía poco de una casa a otra, es objeto de una discreción lo bastante púdica para prohibir la visita a la hora de preparar los guisos. Pesquisas de los *consuls* y declaraciones prestadas por testigos revelan de ordinario la vanidad de tales precauciones, cuyo objeto no escapa a la familiar agudeza de la observación recíproca. Los intentos de preservar el secreto de la vida diaria tienen una mira más sutil: no hay que hablar de lo que no se presenta a la evidencia de los sentidos, y los vecinos, aun cuando sepan, pueden simular que ignoran, evitar que se extienda como rumor público lo que la cercanía les ha permitido advertir. Para las familias poco acomodadas la vida privada se relaciona, más que con su capacidad de aislarse o esconderse, con la convención, sincera a medias, de no ver ni oír sino lo que se divulga y de no referir sino lo que es patente. Esto explica, por lo demás, que los indiscretos acudan a oír el ruido de las disputas

del vecindario o de la familia: la gente se dice en el ardor del diálogo agresivo lo que hubiera evitado decir a terceros por malevolencia. Hasta cuando se trata de personas de mala fama, convictas de un delito bastante grave, con muchas probabilidades de participación común, es raro que no se observe un deseo de disponer dentro de la familia el reparto de los papeles que quieren asumir. Siempre que una u otra reconozca el delito con alguna verosimilitud, son libres de disimular la intriga que, sin duda, les ha reunido. Es la economía de sanciones penales lo que se busca y obtiene entonces mediante esta presunción de ignorancia de lo que sucedía entre marido y mujer, o entre padres e hijos. En cambio, el desprecio y el descrédito ante la opinión pública recaen sobre todos con la desconfianza que pone en guardia contra todas las artimañas posibles de esta mala ralea. La única deferencia que se ha conservado se refiere al derecho, consagrado por el uso, de guardar el secreto de las relaciones familiares cuando las mismas no son mutuamente criminales. El crimen dentro de la familia puede, efectivamente, desconcertar esa voluntad o, por lo menos, ese escrúpulo favorable.

## *Una emancipación gravada por estrechos sentimientos*

El respeto de determinados límites adquiere también más consistencia cuando su garantía legal se ha puesto a prueba: por ejemplo, la defensa del “suelo” contra una pretendida servidumbre de paso es, a veces, para un campesino, la prueba de la discreción de sus vecinos: la gente en sus idas y venidas no espiará los pormenores de sus actividades y, en cuanto tiene en las manos la sentencia de justicia, rechaza a los intrusos con una determinación totalmente militar. La propia neutralidad del espacio público puede invocarse para preservar el ocio o el juego que, al no causar perjuicios a nadie, no merecen ninguna crítica ni soportan ninguna incomodidad. El cazador que descansa al pie de un árbol, pero “en el camino real”, no soporta que el propietario residente venga a molestarle preguntándole “en qué tierra pretende cazar”. Los jóvenes sentados en las gradas de un mercado cubierto y enfrascados en sus proyectos de fiestas no toleran siquiera que un importuno venga a sentarse a su lado: “Estamos hablando de nuestras cosas, no vengas a entrometerte, estarías mejor por ahí”. Si bien el gusto por la broma, persistente sobre todo en el mundo rural, no pierde todos sus derechos, al menos empieza a hacerse más malicioso que insolente. Menos empujones violentos en la taberna, menos jarros y vasos volcados de un amplio revés, menos abrazos forzados, pero más maniobras astutas o insidiosas para hacer reaccionar al compadre y dejarle ante el público la iniciativa del ademán torpe y agresivo. Se ha vuelto insoportable tratar a cualquiera como a un ser sin voluntad, manejable a placer. El extraño que, espectador de una partida de cartas apasionada, ha lanzado algunas pullas contra alguno de los jugadores que se ve agobiado por las

risas de todos, sobrepasa la medida autorizada cuando se apodera de su bolsa y, delante de todos, esparce encima de la mesa las escasas y pequeñas monedas que contiene. Su provocación ha violado un terreno privado que todos consideran primordial: puede exigirse que un jugador muestre por sí mismo que dispone de recursos a la altura de la apuesta, pero es gravemente ofensivo meter la mano en su dinero, aunque sea por una demostración considerada indecente. El caballero víctima de un pequeño hurto, que pretende, vara en mano, llevar a su ladrón hasta el lugar del delito para hacérselo reconocer, ve que todos le ruegan que se confíe a la justicia si no puede perdonarle, pero que deje hacer su trabajo a un hombre que no va a huir. Hay una evolución bastante clara a este respecto, sensible en los procesos desde la segunda mitad del siglo XVII, cuando no se trata ya sólo de bienes discutidos sino, tras esos pretextos, a menudo fútiles, de actitudes abusivas o brutales que una opinión pública cada vez más amplia se niega a admitir, al menos fuera del reducto doméstico. No se dispone de improviso de cualquier campesino que ha de sentirse muy afortunado de servir a un hombre que es poderoso y que puede ser generoso si reconoce el celo. No se invade ya su morada so pretexto de guarecerse del calor, de descansar y de beber, dando órdenes como si se tratase de los propios sirvientes. Los mismos aparceros, que no pueden negarse a las visitas porque el rentista sigue siendo el dueño de los cultivos, se esfuerzan por mantener en el encuentro un tono profesional que elimina las curiosidades caprichosas. Sin embargo, no se trata de un cambio de estilo de la sociabilidad, pues subsisten los excesos y las intrusiones voluntarias con los criados y sirvientes, presos de un espacio privado que no es el suyo. También podría decirse que aquí hay un problema de cohabitación, siempre difícil de resolver dentro de las familias. Pero se ve que la deuda, que podría ser sólo una relación a tiempo determinado, funciona en ocasiones como un avasallamiento deliberado convirtiendo al deudor que no es puntual en un ser sometido y controlable a voluntad. Éste comprende a maravilla que, en el mejor de los casos, aquél en que su acreedor no proyecte el embargo de sus bienes, su opción más segura es hacer agradable y justamente fructífero su crédito: de ahí las ofertas de servicio, las libertades para recoger los frutos del huerto, la viña y el jardín, las solícitas sumisiones al control de los gastos de todo tipo. Buen número de prestamistas pacientes, en absoluto inclinados a ejecutar a sus víctimas al primer retraso son, en efecto, muy capaces de disfrutar despóticamente de esas familiaridades activas, que ejercen sin demasiados escrúpulos.

En cuanto se borra la garantía legal de independencia en estas condiciones de servicio o de alienación por la deuda, aparece, pues, indomado, ese apetito de absorción del ámbito privado ajeno. El cambio de actitud, por lo menos en las clases medias vulnerables a las acciones de justicia, proviene seguramente de la protección probada de las leyes sobre bienes y personas. Mientras que la injuria verbal sigue siendo poco más o menos libre fuera de las clases distinguidas de la sociedad, el menor daño físico, la menor expoliación o falta de honradez respecto de los bienes

pueden ser sancionados, si el que reclama se rodea de algunas precauciones para hacer que se pruebe el hecho. Y aun cuando no se haga frente a un adversario de cuidado, ¿quién puede estar seguro de que otro adversario malintencionado no se alegrará de la ocasión de excitar y explotar sin gran dispendio la irritación suscitada en un desgraciado sin recursos?

## *Vigilancias y seguridades*

Las miras de justicia, establecidas con firmeza en el momento en que el impuesto real exige la solvencia de súbditos muy humildes, seguramente no trataban de garantizarles el bienestar y la reserva del refugio familiar, sino que, al ser preciso garantizar a cualquier precio el buen y rentable uso de los bienes y de las aptitudes, era conveniente enseñar a los agresores virtuales que atentar contra las propiedades, los domicilios, las personas más humildes, entrañaba muchos peligros. Y de hecho, era suficiente que un enemigo personal respaldase al desgraciado pobrecillo a quien se había creído poder humillar impunemente, y que le diera ánimo y subsidios para llevar adelante el pleito: éste escapaba por la apelación a las posibles protecciones de una justicia local y el “gallito del pueblo” presuntuoso se encontraba expuesto a una sentencia grave que destruía a la vez su fortuna y su prestigio. Estos juegos de “partes secretas” se multiplicaron, y enseguida se aprendieron las prudencias que aconsejaban abstenerse de todo desafío y de toda intrusión. Mientras que los jóvenes juerguistas de la década de 1660 derriban con estrépito las puertas de las casas de los pobres y, sobre todo, de las pobres mujeres viudas incapaces de defender la virtud de sus hijas, un siglo más tarde, en la misma ciudad de Toulouse, hay que rodear de atenciones y de presentes las concesiones clandestinas que mujeres “de la más baja estofa”, pero de vida aparentemente decente, hacían a caballeros jóvenes. Y aún hay que cubrir con pretextos honestos las visitas que podrían alarmar al vecindario y suscitar quejas, pues hasta ese punto se ha vuelto susceptible la respetabilidad. La gente que vive con estrecheces sabe que subsiste gracias a una red de recomendaciones que le proporciona trabajos y caridades aceptables: la ley del género es permanecer en el círculo de las personas “interesantes” por su pobreza, desde luego, pero también por su inocencia, su determinación laboriosa y la pureza de sus costumbres, tanto como por el celo de su gratitud. Es innegable que esto suscita virtudes domésticas: limpieza del vestido y de la vivienda, adopción ostensible de las conveniencias de una sociedad gazmoña que se defiende contra las familiaridades frecuentemente intempestivas de un vecindario demasiado liberal. Porque la imposición de estas exigencias óptimas, que se expresan sobre todo respecto de los más desfavorecidos, miembros de familias pobres o venidas a menos, sin recursos visibles y regulares, define una vida privada que es decente y reservada a la vez: hay

que dar las mínimas ocasiones posibles de ser visto, de ser oído y sobre todo, de ser observado; pero, en cambio, hay que ofrecer a la visita benevolente de los vecinos oficiosos un recibimiento repentino que satisfaga su curiosidad y su gusto por el aseo honrado. Como siempre, en semejantes casos, resulta difícil apreciar si la obligación de decencia favorece o no las vivencias privadas. Es conveniente, en efecto, que en las horas de trabajo pueda enseñarse siempre una habitación de entrada ordenada y limpia, que puedan disimularse en otro lugar las ocupaciones y necesidades mezquinas de la vida corriente. La escasez de salidas que permite el uso, las servidumbres del trabajo femenino en casa restringen y limitan el margen de libertad a los reductos más estrechos y oscuros de la vivienda. Una disciplina exacta de las horas de sueño, de labor y de escaso ocio se impone a los que de este modo viven dignamente, sin que por ello resulte beneficiado su ámbito privado individual o familiar. En las casas vetustas y en los cuartos de alquiler mediano son posibles las peores sorpresas: sangre que corre a través de las ranuras del entarimado-techo cuando un carnicero ha alquilado el piso de arriba, lluvias de ceniza o de yeso cuando dicho local ventilado sirve como depósito o trastero, olores abominables cuando se ponen a secar en él los cueros frescos.

El equilibrio de respetabilidad parece más fácil en los medios populares, donde son frecuentes las idas y venidas y donde se multiplican encuentros y conversaciones que prefieren la práctica de puertas abiertas a la de cada cual en su casa, “templado” por el ceremonial de las visitas. Las sospechas recaen entonces más bien sobre la que cierra a menudo la puerta, pone visillos en las ventanas y se presta poco a la charlatanería indiscreta. Sin embargo, no es que exista la exigencia de un acceso perpetuo; hasta los niños están acostumbrados a respetar los umbrales y a llamar a sus amiguitos desde el descansillo o desde la calle, las puertas se cierran a las horas de las comidas y cuando cae la tarde. Tras las puertas cerradas, la viveza de las conversaciones, los gritos, las risas o las quejas dan fe de un desparpajo para expresarse, de una intensidad de relaciones, buenas o malas, que se atribuyen con más frecuencia a vitalidad afectiva que a ausencia de vida privada.

Estas interpretaciones discordantes de la existencia familiar no se contraponen hasta el punto de traducir condiciones de vida pública básicamente diferentes. La misma facilidad que se ofrece al robo, a la intrusión, a las pendencias indica en el medio popular no el fatalismo de los miserables, sino la confianza segura en la “fe pública”: ordinariamente no hay nada grave que temer, las personas decentes se comportan de modo acostumbrado, previsto, su mirada puede resultar útil si por ventura un golfo se introdujera en la casa. La vigilancia está garantizada por la comunicación libre y frecuente entre personas conocidas; las regiones de la vida familiar que es conveniente preservar no suponen un problema, corresponden a las regularidades del horario tanto como al capricho de la fiestecita excepcional. Entre los adeptos ya numerosos de las apariencias honradas, el desahogo económico que permite asumirlas sin demasiado esfuerzo no puede ser el elemento discriminante

útil. Como la pretensión sobrepasa por lo común los recursos, para estar seguro es necesario un muro de discreción. No son las empresas de los vecinos lo que se ha de temer, sino más bien su curiosidad, y a falta de satisfacerla, el riesgo, al menos para los extraños y los recién llegados, es exponerse a la sospecha. Pocas acusaciones de falta de honradez en el sentido estricto, sino más bien de origen bajo, de honradez dudosa, de malas costumbres, y el deseo de alejar al vecino inquietante o escandaloso mediante alegaciones confiadas al *dizainier*[10] o al párroco antes de alertar a la justicia, menos susceptible; lo cual también refleja una buena confianza en el orden público que generalmente puede permitir que se practique el retiro, la reclusión familiar, la pared maciza de la vida privada sin gran alarma salvo para el orden moral. ¿Tentaciones fútiles o maliciosas de arruinar fachadas sociales que se mantienen con gran esfuerzo?, ¿indignaciones sinceras o fingidas contra los que podrían amparar sus depravaciones tras las conveniencias de discreción más loables? En todos los casos, el juego sutil o cómodo que permite saber combinar los tiempos de retiro y de intimidad familiar u ocultar ésta tras un barniz continuo y convencional sólo es posible al amparo de una garantía pública de la vida privada. Para establecerla ha bastado una determinación firme acompañada de pocos esfuerzos: como la información espontánea y recíproca era casi perfecta, cualquier violación perceptible y atestiguada se podía acusar sin dificultad, y ningún culpable era indiferente a esta posibilidad, dado que la timidez de las personas modestas quedaba neutralizada por el cebo de los daños y perjuicios y por el apoyo de los rivales interesados.

Estas garantías serán aprovechadas en primer lugar por las capas sociales más apegadas a la buena reputación, al orden familiar y moral que la sostenía cualquiera que fuese su costo, oneroso para todos y, en particular, para los que no les sacaban beneficios directos. Lo principal era mantener las apariencias, y no se vacilaba en hacerlo a costa de sacrificios que podían llegar hasta la muerte. La vida privada podía ser sobre todo disciplinaria en sus manifestaciones, pero se sabía que también era beneficiosa y vital, puesto que solía aceptar el desafío diario de hacer que personas cuyos recursos estaban limitados estrictamente a lo mínimo subsistieran con dignidad. Es difícil de decir si esta lucha extenuante levantaba suficiente entusiasmo, orgullo, solidaridad afectuosa para hacer que, pese a todo, se saborearan las delicias de la vida privada y la ternura de las familias.

## *Elogio de la compostura: un pícaro meritorio*

Aun cuando los políticos sólo buscaran relevos de responsabilidad que pudieran alcanzar a los sometidos y tributarios más humildes, los afianzaron mediante garantías y advertencias que venían a reforzar el sentido moral de la *compostura* que los manuales de urbanidad ponderaban. Es ésta una virtud de alcance prodigioso,

pues es capaz de desconcertar a los demonios, impotentes de acuerdo con su naturaleza angélica para penetrar en la conciencia de los hombres, pero hábiles para interpretar las emociones que ademanes y rostros traicionan. El hombre secreto, *El discreto* de Baltasar Gracián, no sólo es un modelo para magistrados o cortesanos que guíen sus proyectos bajo la máscara de una tranquilizadora comedia; propone a todos el prestigio de su retiro, de su distanciamiento y de su libre margen de maniobra, que es también el modo de preservar su rectitud sin inmovilizar ni exponer demasiado su rostro. En cuanto a la violencia ya no puede quebrar u orientar de manera demasiado arbitraria la dirección de un esfuerzo, de una empresa regulada, de una ascesis o de una ambición; la prudencia natural o concertada, la previsión a corto o largo plazo requieren esa discreción de modales y de lenguaje que evita el desafío con el contrario.

Por eso no hay que extrañarse de encontrar que uno de los contrapuntos constantes de esta novela picaresca es la aspiración a la vida privada, a sus éxitos remuneradores que persiguen los desfavorecidos sociales menos aptos a primera vista para pretender recoger sus frutos. Sea cual sea el motivo subyacente del cuento de *Jean l’an prés* y su aspecto dramático que Emmanuel Le Roy Ladurie ha buscado bajo los reflejos soleados de la escritura meridional del abate Fabre, el argumento es el de un logro en el problema clave de la instalación conyugal, el matrimonio legítimo o al menos el matrimonio acreditado, que da esperanza de generaciones prósperas tras los más difíciles comienzos. El héroe, hijo de un ladrón demasiado atrevido, Truquette, que no ha sabido evitar la horca, sufre una infancia de miseria total, disfrazada, sin embargo, por el lenguaje mítico de una abuela que no ha renunciado a los sueños de grandeza. Ella quisiera darle instrucción y urbanidad, pero él advierte la irrisión del proyecto educativo. Prefiere la prueba de fuerza y de astucia que le proporciona una vida peligrosa de ladronzuelo por campos y huertas. Proceder ulisiano que sabe extraer de las situaciones críticas lecciones de comportamiento y progreso acordes con la línea de mira. Su victoria final es la de un heredero legítimo, pues recupera el tesoro secreto de la abuela, restos fructuosos del botín paterno. Y sobre todo, el buen recuerdo de víctima generosa que Truquette ha dejado en sus cómplices supervivientes del naufragio, lleva al más rico y mejor situado de todos ellos, Sestier, a iniciar al hijo en el papel de tonto bueno para todo. Pero el simple oculta bien sus intenciones, deja embarazada a la hija de la casa, y el corto relato cínico y socarrón que dirige al señor como si no fuera con él manifiesta su modesto orgullo de entrar como yerno rico en una rica casa. No hay nada maravilloso en este realismo un poco encanallado y, sin embargo, el nieto de la vendedora de cerillas, el hijo del ahorcado, se convertirá en el hombre de los cuarenta mil escudos, una buena fortuna rural bien sopesada en sextarios de grano.

Final optimista o inmoral, si, como el señor, se prefiere recobrar el sentido de lo conveniente, es en todo caso una conclusión que la picaresca española del siglo XVII apenas era capaz de imaginar, ya que todavía no se había alcanzado la cima del

orden. La señal de su éxito, es que la legalidad admitida basta. Nadie se remonta a los orígenes para sondear las legitimidades y fundamentar las indignaciones: el tesoro de Truquette muy mal adquirido (¡y a qué precio!) y en todo caso bien heredado por “Jean l’an prés” (Juan-lo-han-cogido); la confianza de Sestier burlada (donde las dan las toman); su hija Babeau que se ha mostrado tan solícita como su seductor, bien intencionado y de buena fe. Los que conocen el reverso del decorado son los más interesados en no hablar de ello, y hay muchas posibilidades de que el heredero que se anuncia no sepa nada del asunto. El tío Sestier con su peluca ha conquistado ya la honorabilidad y el patronato; Babeau ha sido una encantadora niña inocente y lozana; Jean será lo que ha querido ser, un buen propietario, al corriente de las realidades. Después de las tres generaciones fundadoras (mujeres disolutas, carne de horca, ladrones y estafadores), la cuna está dispuesta para el futuro hombre de bien que será tratado con ternura, educado con cuidado, apto para mostrarse en la buena sociedad. Y es que en medio de las peores indignaciones, la compostura, que nutre la vida privada, jamás ha faltado en la familia: honor viril y tenacidad femenina han preservado lo esencial con pretensión absurda y secreto riguroso, con obstinada astucia y heroico aguante. Pretender hasta lo irrisorio el verdadero propósito encerrándolo en uno hasta que se cumpla es, evidentemente, conservar el ámbito privado, y esta disposición sólo puede tener valor si los medios de conseguir el fin son plausibles. Los vicios de “Jean l’an prés” y de su abuela en esta novela de costumbres triviales, se presentan, a lo que parece, sin la menor posibilidad de reserva: desde la ridícula comida de las bodas de Truquette hasta el entierro de la abuela hugonota en una zanja, todo parece condenado a la exposición más miserable, como las pendencias íntimas que ningún sentido de la dignidad vela. Y sin embargo es lo extraño del proyecto privado lo que prevalece, porque puede fortalecerse en soledad sin estar amenazado de consunción o de represión mortífera, porque, conociendo la seguridad de hábito de los sobrados, la determinación ágil de los necesitados puede imponer sus iniciativas o sus réplicas. En este mundo de pobreza, al menos provisional, en el que apenas puede concebirse que se viva a cubierto de las miradas de los vecinos, porque no se puede dar a nadie con la puerta en las narices y además ésta ni siquiera tiene cerrojo, uno ha de saber conservar su intimidad de manera más secreta, encerrarla primero en la voluntad, ejercitada aparte, en medio de la naturaleza o clandestinamente, ejercerla luego siempre cubierta, pero fortalecida con conocimientos y medios a través del trato social y del crédito humildemente adquirido. Antes de acceder a la vida privada cómoda, con su respeto, sus protecciones y sus espacios cerrados que fortalecen o amparan la seguridad, es posible imponer, mediante la separación voluntaria de la reserva, la penetración obstinada de los secretos de los demás, la fuerza de los designios propios.

“Jean l’an prés” experimenta sus audacias en un mundo donde aún está permitido expiarlas con los golpes de los lacayos, pero esto tiene poca importancia para quien haya sabido endurecerse. La garantía de las leyes ya es lo bastante fuerte para disipar

los miedos fatales y para que la ambición bien medida lleve al éxito con cierta confianza.

## *La ley que fundamenta la trapacería y la connivencia*

Si bien la presión de las leyes no ha creado las células en cuyo interior deben formarse los vínculos de parentesco o de trabajo, asume en el ámbito civil sus garantías de cohesión, favorables tanto a las solidaridades mecánicas como, a veces, a las inclinaciones afectivas. Los comportamientos privados adquieren así más determinación, aun cuando la tomen de imposiciones represivas. La ocasión de comprobarlo aparece a menudo en los archivos judiciales respecto de los casos en que se encuentran trabados varios tipos de vínculos domésticos o profesionales. Por ejemplo, en Toulouse, en los últimos años del reinado de Luis XV, vemos la denuncia por robo de herramientas que pone la viuda de un maestro de taller contra uno de sus oficiales. Denuncia muy plausible, pues, aparte de los instrumentos que no es posible desplazar, la adquisición de la bolsa de herramientas de un cerrajero puede suponer grandes gastos, y el oficial que, tras la muerte del maestro, sólo tiene una situación precaria suele aspirar a ejercer el oficio por su cuenta. Pero afluyen los testimonios en contra: en un *métier juré*[11] es fácil obtener una restitución sin recurrir a la fatal denuncia por robo doméstico que, si logra que el acusado sea declarado convicto, puede ocasionar la pena capital.

De ahí que haya de concluirse que la gravedad de la amenaza es de decisión arbitraria y deliberada, que el odio o la voluntad de chantaje es la causa del proceso. La situación de desamparo de la viuda parece proporcionar la respuesta: al no disponer en su medio de ningún otro recurso que no fuera dar un sucesor a su difunto marido, volvió los ojos a este oficial hábil y asiduo en el trabajo, pero mucho más joven que ella; esperaba que el atractivo de ascender en un oficio en el que casi nunca se accede a la maestría sino por sucesión prevalecería sobre el inconveniente de la diferencia de edad. Y como el oficial era reticente, a la viuda se le ocurrió hacer que pesara sobre él esta acusación fácil de fundamentar, puesto que el cerrajero utilizaba diariamente las herramientas y disponía de ellas como si fueran suyas. Buena situación de tira y afloja, pues el ama podía también reconocer como mala interpretación lo que le había parecido un fraude. Si los más cínicos llegaban a decir que la mejor garantía de fidelidad de un servidor era la posibilidad de poseer contra él las pruebas de un delito, en este caso tenemos un intento de asegurarse no sólo un perfecto servidor, sino un marido, a quien la comunidad de intereses y de empresas mantendrían después en la lealtad.

En otras circunstancias, se trata de un robo de lana que es confesado con testigos escondidos mientras que, para transigir, se hace reconocer una deuda enorme que sólo

podrá saldar una vida de trabajo abnegado. De este modo, testigos y ladrón atrapados son confidentes a los que se tiene bien agarrados si cometen cualquier falta, a los que puede hacerse participar con prudencia en los secretos de la casa y en sus vilezas, pues en tal grado es probable su discreción e indefectible su solidaridad.

Por consiguiente, estos núcleos de solidaridad, de secreto y, por último, de intimidad no se hallan constituidos por una voluntad común ni por una situación natural de cohesión. La garantía y la amenaza de personas que no están unidas ni por amistad ni por afinidad, y lo que traba estas relaciones es un efecto perverso de la legalidad; caso particular, sin duda imprevisto, de esa lógica del poder delegado debida a una preocupación dominante de establecer responsabilidades. Como cada familia, cada empresa, cada comunidad recibe el cargo esencial de mantener su orden y de pagar su tributo, un espíritu de cuerpo, nacido de la ansiedad por compartir los riesgos de una gestión errónea, a veces inspirada en el honor que es un aspecto del cargo, mantiene en estrecha relación a quienes no experimentan simpatías recíprocas, personas que se encontrarían más bien separadas que unidas por la emulación. Cuando el techo del recaudador arde a consecuencia de un fuego de chimenea, todos los habitantes se abalanzan sobre los cubos y las escaleras de mano para apagar el incendio: es la ayuda mutua obligada que la vecindad hace inevitable por simple interés. Pero el espíritu de caridad no se manifiesta. Todos saben que, como precaución habitual, para garantizar las rentas del rey, todos los bienes del recaudador van a quedar secuestrados. Es una víctima más digna de piedad que los demás, pues nada de lo que se salve del fuego seguirá siendo de su uso. “¡Ojalá quede suficiente!”, piensa la gente, ya que, de lo contrario la comunidad seguiría debiendo tras haber pagado en vano sus impuestos una primera vez. La única bondad de este sistema de solidaridad responsable que encierra a los súbditos en ámbitos habituales que no han sido verdaderamente elegidos, es en muchos casos la designación parca de los garantes, la voluntad de no abarcar en una acción policial más que al jefe de familia, al dueño del taller, al *consul* o al síndico.

## *La mirada empañada de la justicia*

El tejido social puede soportar algunos enganchones sin sufrir las calamidades del desgarramiento y de la laceración, pero los golpes son cuando menos sentidos o temidos por todos. Los organismos privados no merecen sólo tal calificativo para distinguirse de lo que es público, sino porque sus recursos y sus afectos en el sentido más amplio, a la par que soportan cometidos que podrían ser estrictamente públicos, son suscitados por motivaciones y sentimientos privados. El arte político ha consistido en multiplicar las posibilidades y las combinaciones que pueden controlarse con escasos medios.

Estas integraciones de energías y de disposiciones rara vez convergentes son laboriosas y no siempre inducen una comodidad o una facilidad de actuación. El término de "confidente", que por su origen manifiesta una vocación de confianza, tiene siempre una connotación peyorativa.

La escena del proceso criminal ante el primer juez, que a menudo se manifiesta cautivo del estrecho cerco del medio, ofrece criterios bastante buenos de una tolerancia ambigua de la privatización. El espíritu de familia o de clan, el de la clientela doméstica o de la localidad se dan rienda suelta en la preparación de los testimonios. Una narración elaborada confidencialmente reconstituye, con diferencias muy prudentes respecto de la realidad, una presentación plausible y ventajosa para la parte que dispone de desvelos asiduos y, sin embargo, forzados. Y esto no sucede sin tiras y aflojas, ni pasos en falso ocasionales de testigos que no se atreven a aventurarse en la mentira decisiva: se reservan para la ratificación una posibilidad de retirada evasiva. Por eso el procedimiento de apelación raras veces es vano, pues el juez superior puede leer en las minutas de la primera instancia las vacilaciones y las dudas, y reducir la extensión de los hechos atestiguados. En el seno mismo de una servidumbre temerosa no es fácil obtener una adhesión plena, y los deudores más desheredados tratan de atenuar las consecuencias de sus disposiciones complacientes. Estas conspiraciones privadas que la fuerza de las relaciones de familiaridad y de las relaciones jerárquicas deberían llevar al triunfo regularmente, a menudo sólo desembocan en éxitos a medias o en fracasos dolorosos. El resultado son amarguras y desconfianzas que subrayan el malestar de estas complicidades demasiado entremezcladas con sometimientos desagradables.

Tanto más cuanto que la hipocresía es de rigor: el testigo no está invitado a decir lo que no es verdad, sino a testimoniar lo que se ha producido realmente fuera del alcance de su vista; puede tener confianza, no se condenará, sólo toma como cojurador un partido legítimo. Pero ya la tensión es demasiado fuerte, el testigo consiente en reproducir unos rumores, ya no puede confundir su verdad con la del amo o la del bienhechor atento. Entre millares de casos, fuera del ámbito de la familia estricta, es excepcional la obsesión íntegra por la palabra ajena, enseguida asimilada y reproducida de buena fe, y señala una falta de carácter. Pero, de marido a mujer, de padres a hijos, la comunicación es tan implícita, sobre todo en las familias rurales aisladas, que la representación de los hechos puede ser común a todos sin que pueda establecerse falsificación deliberada. ¿Es defecto de causa unánime o progreso de un sentido objetivo, de responsabilidad clara? En todo caso, incluso en los asuntos más favorables a la constitución de un mito, el miedo al bandidaje, la obsesión de la brujería, por lo demás cada vez más raros en el siglo XVIII, no se advierten imágenes impuestas por la fulgurancia de una persuasión general. Cuando aparecen los dispositivos idénticos, calcos rigurosos de una lección aprendida, son, por el contrario, la marca de un trabajo de fabricación aceptado por todos, pero enteramente ajeno a las convicciones íntimas.

¿Hemos de ver en tales evoluciones un retroceso significativo del sentimiento privado? ¿Acaso mientras que las formas de solidaridades coactivas no periclitan, sino que sacan una fuerza coadyuvante de las delegaciones del poder, los individuos aprenden a relativizarlas, les retiran las participaciones espontáneas del mimetismo y de la convicción? ¿Acaso sólo les quedan recuerdos, muy poco persuasivos, fuera de su capacidad de adhesión a comunidades-patrias en las que se habían fortalecido los entusiasmos religiosos de las Reformas y Contrarreformas? La inteligencia inmediata y eficaz que los hugonotes del sur de Francia aplicaron a su cerco minoritario, al igual que aquélla con que los jesuitas vertebraron una sociedad más global llevan a creer que, tanto en un caso como en otro, se trataba de urgencias: la potencia del Estado, patente y victoriosa, podía utilizar, a falta de algo mejor, los relevos de las sociedades intermedias; pero éstas, dejando aparte las familias, resultaban ser entes sin alma, simples ruedas de engranajes animados de otro modo, pero inertes en sí. Ciertamente el observador de la sociedad no queda reducido por ello, en el siglo de la Ilustración, a observar vitalidad sólo en los hechos de multitud brutales y ocasionales. Actitudes comunes se abren paso en sosegadas y legales afirmaciones de comunidad, pero esto sólo se observa en cuerpos con gran conciencia privilegiada o en asambleas generales de demarcaciones rurales. Cada vez más las virtualidades activas de la sociedad se transmiten por la asociación definida por unas miras comunes, al menos simbólicamente; sociedades de pensamiento, logias y clubes; esto es, formas de asociación deliberada con hombres que no siempre se conocen por adelantado, pero que se hallan inducidos por gustos o ideas análogas a apoyar causas o actividades comunes. Sucesión y, en ciertos aspectos, prolongaciones de la sociabilidad de las cofradías, como bien ha probado Maurice Agulhon, aunque éstas se formaban habitualmente en una parroquia a la que pertenecían todos sus miembros y por esta razón seguían siendo una simple modalidad de los vínculos privados, cuando no dependían de comunidades de formación o de profesión. Este terreno tradicional, el de las familiaridades nacidas de la costumbre y de las ocasiones de conocimiento y de apreciación que proporciona la cercanía, podía ser equívoco, alimentar los furores agresivos o las vecindades felices. Quedó cumplidamente pacificado con la prohibición efectiva de las violencias graves, aunque se desarrollara el espíritu de trapacería: la trapacería resultaba demasiado costosa para estar al alcance de todas las bolsas.

## Vida de familia y comunidad

¿Inclinaba este desarme de los motivos de queja a relaciones confiadas y afectuosas capaces de ampliar el círculo de seguridad, de libertad de modales y de palabra, de disposiciones caritativas y abnegadas? El estudio de los informes

judiciales en Languedoc, en el siglo XVIII, permite que se compruebe en la trivialidad de los contactos cotidianos una cumplida tolerancia de expresiones vigorosas y de prácticas de familiaridad que en absoluto están desprovistas de cordialidad ni en la clase popular, ni en la acomodada. Se estima vivamente la facilidad de relaciones y se acuerda antes de romperla que se manifiesten los motivos de enfado o de enfurruñamiento. La obsecuencia puede ponerse a prueba, ya que no se tiene ninguna vergüenza en delimitarla y cada cual sabe poco más o menos lo que tiene derecho a esperar del otro. En suma, es una medida franca y más bien generosa de la benevolencia, pero la prudencia vela por estas relaciones. No hay que decir todo a los "extraños" y se advierte desde muy temprano a los niños de los peligros de la indiscreción. No cabe pensar en importunar verdaderamente ni en mostrarse sin dinero o incapaz, hambriento o sediento, si no se está sin recursos. Por último, es conveniente estar en guardia contra todo lo imprevisto, fastidioso o alarmante que pudiera sobrevenir y para ello conviene descubrirse lo menos posible y no correr el riesgo de que le dejen a uno piadosamente "confundido". El buen humor, la fantasía honesta, el juego placentero se adecuan a estas relaciones externas, poco críticas con sus exigencias consuetudinarias, oficiosas en el justo intercambio de servicios. Acerca de lo que sólo atañe a la familia se impone una severa reserva: asuntos de dinero o de bienes, ambiciones, alianzas, organización del trabajo. Todavía no hay que imaginarse el concierto familiar que se desarrolla en asamblea plenaria con debate libre. Implicada en un sistema de interdependencias elemental o complejo, la decisión que se ha de tomar no es de naturaleza gratuita. El padre, o algunas veces la madre, cuando se trata del matrimonio de una hija, hace partícipe de sus intenciones a los que son objeto o instrumento de las mismas. No hay necesidad alguna de usar un tono conminatorio, el asentimiento se espera como algo que cae de su peso. Cuando el asunto atañe a un solo miembro de la familia, se le ruega que guarde para sí la propuesta hasta que llegue el momento de anunciarla con liberalidad. ¿Se trata de una compra o de un arriendo de tierras?, hay que agenciarse la útil mano de obra de un segundón al que ha de saberse conservar en casa, pero que no tiene por qué estar informado de las condiciones del trato ni del posterior destino de tal bien. Mejor hablar de ello a la esposa o al hijo mayor. Y mejor aún no decir nada: el absolutismo provoca la contestación en cuanto se aviene a informar. No hay ninguna necesidad de ser un *pater familias* de derecho romano para saberlo. Madame de Maintenon explicaba a sus "hijas" de Saint-Cyr que un patrimonio, sea cual sea la libertad legal que se tenga para disponer de él, no está a entera disposición de su propietario, que se halla comprometido en deberes de gestión, de conservación, de transmisión. El absolutismo ahorra el esfuerzo de añadir a estos deberes la búsqueda de justificaciones.

## *Vida privada, vida regulada*

Lo que se opone dentro de la familia a la atmósfera de intimidad en la que se depositaron esperanzas tardíamente, no es el debilitamiento de los vínculos, ni el desprecio por los niños ni por las mujeres, ni la ausencia de sensibilidad, sino la unidad de empresa, la autoridad aparejada a las funciones de competencia, el núcleo de responsabilidad concentrada en el jefe de la familia. De nuevo en este caso, el consejo de madame de Maintenon a sus "hijas", prestas a esperar de un marido una libertad idílica, adopta un tono muy duro: "Tendréis, mademoiselle, que manejar con juicio y buen gobierno a vuestro marido y entonces tendréis un dueño (…); tal vez le desagradéis; tal vez os desagrade él; es casi imposible que vuestros gustos sean semejantes: él puede tener un natural inclinado a arruinaros, puede ser tacaño hasta rehusaros todo; sería enfadosa si os dijera lo que es el matrimonio" *(Conversaciones: sobre la violencia inevitable de todos los estados)*.

La constante exhortación que aparece en las cartas, opiniones y entrevistas de esta educadora muy cualificada es que se forme a las jovencitas para la vida doméstica, que está ligada a las gestiones y representaciones de la familia en un medio social poco acomodado en el que los apuros económicos recomiendan la modestia sin atentar contra el orgullo. Condiciones de vida poco mundanas que parecen favorables al desarrollo de la vida privada por la escasez de relaciones y la solicitud bien instruida. Sin embargo, contra lo que se alerta con más frecuencia es contra la ilusión de las comodidades de una intimidad libre y calurosa. Las jovencitas deben pensar que, en relación con las regularidades y las exigencias de la vida en común que conocen en el pensionado, la vida de familia no ofrecerá sino un incremento de deberes que impondrán más exactitud y más obligaciones. Se acabó la amable despreocupación de una juventud protegida, acariciada, estimulada por la tierna complacencia de las maestras y de las compañeras. Habrá que penar y luchar para hacer frente a las necesidades, sustentar la vida, hacer ahorros, sacrificar el ocio, incluso el que uno desearía dedicar a la piedad y a la caridad. El trabajo para el prójimo se hará con una voluntad de plegaria y, a menudo, no habrá otro momento de oración. La tendencia a dar a los que están necesitados deberá dominarse, pues habrá que cerciorarse de que se cumple convenientemente, en primer lugar, con los criados y los parientes.

Mientras que las jovencitas atribuyen a la disciplina de la existencia colectiva todas las durezas, exigencias e imperativos que soportan, madame de Maintenon les certifica que la regla de la vida familiar es más rigurosa, que apenas permite descanso, ni secreto, ni circunspección, pues requiere que se esté disponible para las eventualidades más triviales: la necesidad, la legitimidad apremiante de la petición de servicios por parte del marido, de los hijos, de las personas que uno tiene a su cargo, de los criados, no soportan ni libertad ni demora. Mejor hablar de vida privada para

“el sargento de batalla que va a cada lugar” en lo más fuerte de una acción que es por lo menos excepcional.

Por lo demás, estas perspectivas sólo pueden afligir a un carácter perezoso o con voluntad propia, mientras que la resignación, la sumisión, la supeditación misma son virtudes de ejercicio más apropiado que se aúnan muy bien con el movimiento alegre o apremiante del discurrir de las cosas. Aquí, en estas simples instrucciones, nos hallamos en el corazón de esta organización de las vidas privadas que permite al Estado reconocerlas y estimularlas. Nada de tapujos; cada uno hace, en su intimidad, lo que cualquier otro querría hacer en su lugar; la transparencia sería vana y tal vez indecente. El honor bien entendido garantiza la comunicación entre lo privado y lo público: la actitud que uno debe mantener hacia los suyos fortalece la capacidad de una conducta honorable ante todos, ya que tal actitud nunca debe defraudar la estima. En una confianza mutua que no es connivencia, pueden establecerse motivaciones discretas que no hay razón de revelar al público. Lo prohibido y lo permitido siguen manteniendo una clara definición, garantizada y precisada por una moral religiosa. Salvo exigencia superior, explícita y determinada, la prerrogativa de solicitud de un familiar se confiesa sin ninguna vergüenza. Los admirables cimientos de las familias son el soporte del Estado, y el esfuerzo educativo que se concede a las alumnas de Saint-Cyr bien muestra que esta ilustración para la vida privada interesa al rey. La conclusión del *Tartufo* muestra en cambio, de modo más dramático, su brazo de justicia armado contra las perversiones, aunque sean devotas, que amenazan la casa de un fiel.

## *El espíritu público: madame Roland*

En el transcurso del siglo siguiente, el reparto de los afectos que separa al hombre privado de las pasiones republicanas, pero que le reconoce, para su estricto ámbito particular, una especie de razón de Estado soberana sobre los suyos, no parece ya tan satisfactoria. A las mentes y a los corazones les sucede que sufren al unísono como si la gloriosa carrera de una dedicación libre y meditada a la patria estuviera cerrada indebidamente para el ciudadano, como si el ascenso de la familia, que se persigue a la manera de un proyecto político, no ocupara realmente el campo de expansión de un gran designio, sino que, por el contrario, reprimiera dolorosamente los impulsos naturales de afectividad íntima. Cuando Turgot, al final del Antiguo Régimen, observa una deriva de las costumbres orientada hacia una “sociedad general”, aprueba las muestras de indignación de la joven peruana ante la decadencia de los sentimientos familiares. Ya no hay enternecimiento ni indulgencia para con los niños o las mujeres que no alcanzan el nivel de la conversación ilustrada o mundana; por tanto, se les aparta de los grupos en los que se debaten intereses más amplios que

superan sus horizontes modestos. ¿Se les da, cuando menos, la parte de solicitud delicada que merecen? Cuidar de la familia parece anticuado, hasta de mal gusto; en el momento de la infancia se deja en manos de una servidumbre a la que se quiere creer celosa; llegada la adolescencia, se confía a colegios o a conventos cuya competencia va a ponerse en entredicho. Los jóvenes que abordan la vida adulta con este bagaje mercenario se establecen en ella, según sus dones, con más o menos fortuna; la sociedad tiene exigencias de tono y de apertura que pueden descalificar a quienes una educación paterna precisa, adaptada a su medio, haya convertido en "particulares" muy a gusto en su casa y en el restringido círculo de las relaciones necesarias.

¿Cómo explicar esta enojosa deriva que contradicen estrepitosamente las nuevas aspiraciones pedagógicas al igual que la entrada en el teatro de la comedia lacrimógena, con sus personajes "sencillos y naturales", al igual que las declamaciones sentimentales y los temas morales caros a los pintores? Sin querer ignorar lo que de excepcional tuvo una Manon Phlipon convertida en madame Roland, es interesante percibir en una mujer dotada para la expresión de la sensibilidad, obstinada en decir y seguramente en creer que no ha salido de su papel conyugal, la atracción esencial del gran escenario político y mundano. Si bien el valeroso Roland y la enternecedora huérfana, a quienes esta madre resuelta al sacrificio va a dejar en medio de la borrasca, no quedan en el olvido, está claro que la justificación apasionada de la política girondina, la aspiración a arrojar un brulote mortal sobre los monstruos del partido de la *Montagne* es la principal preocupación en sus escritos de prisión. Ningún intento serio de maniobrar para salvar su vida y conservarla para los seres queridos: la heroína republicana no tiene siquiera que lamentarse de la perversión del régimen popular; eso forma parte de la aventura política, del tumulto de los elementos que debe superar el alma del ciudadano en esos periodos fundacionales. Una vuelta nostálgica a la felicidad individual no puede ser más que una vuelta al pasado anterior, el que precede a la entrada en el mundo, cuando las ternuras familiares y las amistades del convento llenan el corazón del encanto de la vida privada. Es o forma parte de la infancia, del tiempo en el que uno aún no tiene nada que ver en la reunión ni en la configuración de las personas y de las cosas que nos rodean, pero en el que las disposiciones para utilizarlas son ya nuestras y nos distinguen ya revelándonos el placer de nuestras reacciones y de la acogida que se les reserva. ¡Cuánta distancia entre esa vida totalmente atenta a sus resonancias y la de la esposa del ministro del Interior[12]!, cuyas cenas y veladas son, a su entender, públicas, puesto que recibe a los que trabajan con su marido y prolonga entre ellos los debates relativos a sus ocupaciones: "Sus colegas, fueran quienes fueran, algunos amigos y sus conocidos se reunían con él, en torno a la mesa, una vez por semana; allí en conversaciones muy públicas, se conversaba abiertamente de lo que interesaba a todo el mundo". La ambigüedad es hábil, es preciso evitar lo que pudiera indicar el conciliábulo de un pequeño plan que determina sus maniobras. Desde luego, madame

Roland separa con bastante nitidez el terreno de la vida política, cuya fuerza de sociabilidad e inclinación a la asiduidad ella reconoce, del de las relaciones personales, el de aquéllos “con quienes me unía la amistad independientemente de toda consideración política”; pero es para decir en seguida que tal amistad incluía compartir opiniones y sentimientos: “Lo confieso abiertamente y me vanaglorio de esta conformidad”: ¿no es ella la prueba de una dedicación total a la causa pública, por cuanto es en la andadura común hacia el bien general donde los amigos se reconocen y se eligen entre la multitud de los que comparten la misma honrosa aspiración? No todos los que participan en la fiesta revolucionaria son amigos, pero todos los amigos tienen las mismas miras de rectitud republicana. Parentescos y amistades están en la entraña, en el seno de una misma causa, la del bien más general, y la particularidad no es más que un testimonio de posición. Interiorizar, como las buenas personas que lo rodean a uno, la voluntad general con sus determinaciones, es renunciar a la parte más amplia de autonomía de lo privado. El ámbito privado se reduce a determinar la situación que uno ocupa en el mapa de dispersión de los hombres y de sus trabajos: como me hallo aquí y ocupado en esto en el medio que me es dado, me asiento fielmente en estas posiciones.

## *El objeto real: la vida privada*

Mientras que el orden antiguo vivía de tensiones y de amenazas de ruptura de equilibrio, arbitradas sin esfuerzo por un soberano que sólo tenía que paliar diferencias mínimas, el ideal político nuevo aglutinaba las voluntades paralelas de los ciudadanos con una fuerza de arrastre irresistible y masiva. Que un Saint-Just haga de la constancia amistosa una prueba decisiva de la virtud republicana es sencillamente el modo de cerciorarse de que en la falange cívica se asuma con fervor la convivencia estrecha. Cuando Roger Chartier analiza la estrategia monárquica de reproducción, según Norbert Elias, cita un pasaje clave de *La dinámica de Occidente*: “El equilibrio entre los distintos grupos sociales de fuerza social poco más o menos equivalente y la actitud ambivalente de cada uno de esos grupos frente al amo central, actitud que se deriva de tal equilibrio, todo ello no es, desde luego, creación de un rey determinado. Pero cuando el juego de las interdependencias y de las tensiones sociales ha dado lugar a una situación de este tipo, es de vital interés para el amo central mantenerla en su inestabilidad”. Sin hacer finalismo sistemático, cabe ilustrar así la actitud estimuladora de los organismos reales respecto de lo privado: no sólo la moderación de las preponderancias internas incita a cada célula social a adoptar su medida de autonomía, sino que la emulación respecto de las demás le da firmeza y viveza. Es bueno que cada célula tienda a perseverar en su ser, a condición de que los seres no sean demasiado discordantes, de ahí el gusto por la conformidad, el rechazo del

individualismo, el apoyo a la disciplina interna recomendados por la moral y por la política. Apoyándose en las diversas comunidades, y sobre todo en las familias, el Antiguo Régimen, realizado en su pacificación administrativa, dio vigor a estos organismos que estaban unidos por sus estrechas solicitudes, que confiaban en su reproducción y que asociaban, al menos en representación, deberes de amor, de temor y de solidaridad. No es de extrañar que esto afirme despotismos —en el sentido propio de poder doméstico absoluto— o rebelión de las sensibilidades defraudadas, pues la afectividad se desborda naturalmente en las familias que no están apremiadas por las necesidades. Éstas comienzan a conocer, en la holgura burguesa o nobiliaria, las delicias de la comodidad y del ocio, los relajamientos de la autoridad a veces brutalmente compensados por las prescripciones del celibato o de las alianzas no deseadas. Decepciones y resentimientos minan el orden de las familias, hacen que resulte absurda la relación entre los sacrificios que se exigen y la mediocridad de una causa mezquina. Sólo los grandes entusiasmos cívicos, cuyo elogio obsesionante resuena en la declaración guerrera de los Antiguos, ofrecen a los individuos causas dignas de su dedicación. Y la juventud apenas tiene otro modelo afectivo-educativo, si se concede menor audiencia a los atractivos de devoción de una Contrarreforma agotada.

En consecuencia, el terreno está abonado para la ilusión que Benjamin Constant denunciará en cuanto sea posible reflexionar sobre el resultado de la Revolución, sobre su respuesta, válida o no a las aspiraciones reales de la opinión pública en los últimos tiempos de la Monarquía. En su prefacio a *De la libertad entre los Modernos*, Marcel Gauchet ha subrayado el horror de Constant por ese “imperio casi ilimitado sobre la existencia humana” que, de Mably a Rousseau y a Filangieri, la filosofía política de fines de siglo se había permitido atribuir a un nuevo poder concebido sin pecado. Poder que no induciría a ninguna corrupción y que desbridaría los accesos dolorosos de las condiciones privadas, cerradas y egoístas en el cuerpo social.

La ley, según Mably, “debe apoderarse de nosotros desde los primeros momentos de nuestra vida para rodearnos de ejemplos, de pretextos, de recompensas y de castigos. Debe dirigir y mejorar a esta clase numerosa e ignorante que, por no tener tiempo de hacer examen, está condenada a recibir las verdades incluso bajo palabra y como prejuicios. Todo el tiempo que la ley nos abandona es un tiempo que deja a las pasiones para que nos tienten, nos seduzcan y nos subyuguen”. Como el individuo está emancipado, la libertad parece asegurada, pero el vínculo de sociedad ya sólo está garantizado por la coacción de un Estado encargado de producir por sí solo la relación social universal. Ya no hay necesidad de células sociales intermedias, y éstas, aparte de la familia que, por lo general, se estima necesaria para la reproducción, supondrían peligrosas pantallas para las luces de una razón organizadora. Por tanto, todos los ámbitos de vida privada que rodean y prolongan la familia en las comunidades locales o artesanales pueden dejarla al desnudo y reducir del mismo modo las posibilidades de particularidad que conserva en el cruce de

influencias y de actividades. Lo privado puede reducirse a ese mínimo de cuidados irremplazables que las debilidades de edad, de sexo, de constitución física o mental esperan de las presencias tutelares que los lazos de sangre les han dado.

Ahora bien, Benjamin Constant plantea la cuestión de una manera totalmente distinta. Los revolucionarios han podido desear una modificación del poder político con la esperanza de atenuar los estorbos y las arbitrariedades que ponían en peligro o hacían precarias las libertades usuales, pero no esperaban de las Reformas una exposición total a la irradiación implacable de la ley todopoderosa, irrecusable hasta en la última convicción. Naturalmente, “la arbitrariedad es la enemiga de los vínculos domésticos” y es conveniente combatirla mediante el rigor de las formas de justicia, al igual que, por otra parte, la dureza de la ley no está hecha para arrastrar a los ciudadanos a la vigilancia severa, sino para encargarse de las sanciones necesarias y respetar en los hombres “esa generosidad que les lleva a compadecer y a socorrer sin examen al débil golpeado por el fuerte”. La aspiración profunda, desconocida o pisoteada por los dos regímenes que la Revolución engendró, era, por supuesto, liberar la vida privada de las amenazas arbitrarias, de los abusos y de los excesos de la autoridad, pero, en ningún caso, entregar al poder depurado y a la voluntad general constituida la entera disposición de las comunidades y de las familias. No obstante, con un análisis más penetrante que el de los críticos habituales de la Revolución en esos años de transición, Benjamin Constant no ponía en duda el desarrollo de las necesidades de la vida privada en una civilización material en crecimiento, ni la aspiración razonable de los ciudadanos a ser apoyados en las tareas que aquélla implicaría: instrucción, educación, higiene y asistencia. El malestar que expresaba la reivindicación liberal no interesaba sólo las intromisiones del poder de Estado, sino que prefiguraba los deseos, apenas esbozados, de los amplios desarrollos de una vida privada concedida a todos.

# Las Reformas: devociones comunitarias y piedad personal

François Lebrun

EL VIRREY.—¿Qué han querido estos tristes reformadores, sino tomar en consideración a Dios, reduciendo la química de la salvación entre Dios y el hombre a ese movimiento de fe, a esa transacción personal y clandestina en un estrecho gabinete (…)? Porque el protestante reza solo, pero el católico reza en la comunión de la Iglesia.

(PAUL CLAUDEL, *El zapato de satén*, segunda jornada, escena V)

Desde su fundación, el cristianismo aparece como dividido entre dos tendencias aparentemente irreconciliables. Es, a la vez, una religión eminentemente personal que llama a cada cual, con individualidad, a la conversión, a la fe y a la salvación (“Hija, tu fe te ha salvado”, Mc, V, 34), y una religión colectiva que se apoya en una Iglesia (“Tú eres Pedro, y sobre esa piedra edificaré mi Iglesia”, Mt, XVI, 18; “Padre (…) que sean uno como nosotros somos uno”, Jn, XVII, 22). En lo que atañe a la oración, el acto religioso por excelencia, Cristo prescribe un día la oración individual (“Cuando ores, entra en tu recámara y, echada la llave a tu puerta, haz tu oración a tu Padre, que está en lo secreto”, Mt, VI, 6), pidiendo, al mismo tiempo, que uno se dirija a Dios mediante el *Padre Nuestro*; y algunos días más tarde, parece que recomienda la oración colectiva (“Dondequiera que estén dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”, Mt, XVIII, 20). La aparente contradicción se encuentra, por tanto, en la propia entraña del cristianismo, del mismo modo que las que existen entre contemplación y acción o entre Iglesia-institución e Iglesia-cuerpo místico. Pero ¿acaso Cristo no se definió a sí mismo como un signo de contradicción?

La historia del cristianismo en sus comienzos es la de la pequeña comunidad de los doce apóstoles que, la noche de la Ascensión, se encuentran en “la habitación superior, donde tenían su alojamiento (…). Entre todos perseveraban unánimemente en la oración” (Hch, I, 13-14). Tal vez idealizadas por el redactor de los Hechos, estas primeras comunidades o Iglesias dan la pauta, y posteriormente servirán de referencia nostálgica a todos los que lamenten el peso invasor de la institución eclesial; referencia ambigua, por lo demás, pues remite a prácticas que son igualitarias, desde luego, pero también profundamente colectivas y nada individuales. La estructura jerárquica de la Iglesia se establece poco a poco, con los obispos que son los jefes de las Iglesias locales, siendo el de Roma, sucesor de Pedro, quien tiene la supremacía. Pero, ya en el siglo III, cristianos ávidos de perfección total abandonan el mundo y huyen al desierto para buscar a Dios en soledad mediante la oración y la

mortificación. A este monacato primitivo de los anacoretas se añade pronto el de los cenobitas, que viven en común y practican juntos los ejercicios de la vida ascética. Con todo, no es conveniente contraponer demasiado aprisa eremitismo y cenobitismo: la vida monástica en comunidades religiosas de sólida estructuración no impedirá el estallido, en muchas, de una piedad intensamente personal que puede llegar hasta los estados místicos.

De manera más general, durante toda la historia del cristianismo existe una dialéctica entre religión personal y religión colectiva encarnada en el mundo, una tensión constante entre estas dos vocaciones contradictorias. Como institución jerarquizada que es, la Iglesia siempre ha desconfiado de manifestaciones de piedad personal que consideraba excesivas y del peligro de iluminismo y de aventurerismo espiritual que hacían correr al cristianismo, mientras que, con demasiada frecuencia, ha parecido darse por satisfecha con una religión colectiva cuya aparente unanimidad significaba, quizá, más que compromiso sincero y meditado de cada fiel, conformismo borreguil. Éste es el enfoque con el que se debe estudiar, a partir de las Reformas del siglo XVII, el papel que desempeñaron las Iglesias cristianas en la emergencia del fuero interno y de la vida privada. La cuestión que se plantea es en qué medida las Iglesias protestantes y la Iglesia romana favorecieron o frenaron esa emergencia. Indiscutiblemente, ambas están de acuerdo en hacer hincapié en la piedad personal, pues la salvación individual es el gran quehacer de todo cristiano; pero, mientras que los católicos reafirman el valor de los siete sacramentos y refuerzan el cometido del clero, intermediario obligado y guardián de la ortodoxia, los protestantes insisten en la relación directa del fiel con Dios, sin excluir por ello, como veremos, el cometido de la familia y de la comunidad eclesial.

## El ámbito católico: las grandes prácticas colectivas y el individuo

Frente a los ataques de los protestantes y siguiendo la senda de las posiciones doctrinales y de las decisiones adoptadas por el Concilio, la Iglesia postridentina tiende a revalorizar ciertas formas de piedad colectiva. En efecto, esas formas aparecen como la expresión de la realidad de la Iglesia universal, siempre que se hallen controladas rigurosamente por el clero; pero, en la misma época, bajo la influencia de los grandes místicos españoles del siglo XVI y luego, de los místicos de la Escuela francesa del siglo XVII, se hace hincapié en la devoción personal, susceptible de desarrollarse en los diferentes estados de unión con Dios. En consecuencia, la mayoría de las prácticas obligatorias y de las prácticas facultativas de devoción participan, en los siglos XVII y XVIII, de esta doble corriente, contradictoria en apariencia, en realidad complementaria.

## *La participación en la misa*

La asistencia obligatoria a misa, los domingos y días festivos, caracteriza por excelencia la pertenencia a la Iglesia romana. En las tierras que son frontera de catolicidad, los que faltan a ese deber se arriesgan a ser sospechosos de adhesión a la religión reformada. La misa, ceremonia colectiva, sigue siendo, no obstante, durante mucho tiempo aún, suma de oraciones individuales antes que expresión de una gran devoción comunitaria. En el siglo XVI y durante la mayor parte del XVII, los fieles son asistentes pasivos que, en muchos casos, ni tan siquiera ven lo que sucede en el altar, bien porque estén en una capilla lateral, bien porque una tribuna alzada a la entrada del coro obstaculice la visión. No parece que a los autores espirituales les indigne esta situación. En 1635, Jean Huchon, párroco de San Salvador, en Lila, escribe en su *Antorcha de cristianos*: “Quien esté presente en cuerpo y en atención cuando se celebre misa, aun estando alejado del altar en donde se celebre, si asiste a toda la misa, cumple con el mandamiento; por ello no es preciso que se vea al sacerdote celebrante, ni que se oiga la voz del sacerdote”.

Se invita a los fieles a que pasen el tiempo lo más devotamente posible, rezando el rosario. San Francisco de Sales escribe a una de sus penitentes, en 1610: “En misa, os aconsejo que recéis el rosario antes que cualquier otra oración vocal”. Por su parte, el padre Suffren enumera del siguiente modo las oraciones que se recomiendan para oír bien misa: “Oraciones vocales, rosario, letanías, los siete salmos, las horas de la Cruz, del Espíritu Santo o de la Virgen”. Y, en 1642, san Jean Eudes recomienda que se “recen las horas o el rosario”.

Sólo el sermón viene a romper esa asistencia individual y, con demasiada frecuencia, pasiva. Las oraciones con las que se inicia las rezan en común todas las personas presentes, a continuación del sacerdote: oraciones por los difuntos, por el papa, por el rey y el señor del lugar; luego, el *Pater*, el *Ave María*, el *Credo*, los mandamientos de Dios y los de la Iglesia. Seguidamente viene la instrucción propiamente dicha (“explicación familiar del evangelio del día o de algún punto de moral cristiana, para instrucción y edificación de los fieles”) y por último, las advertencias relativas a las fiestas, ayunos y oficios de la semana y, si hay caso, la publicación de amonestaciones y la lectura de una carta pastoral. Como se ve, los únicos momentos en que la participación es colectiva y la atención más sostenida son los que no pertenecen a la misa propiamente dicha.

En la segunda mitad del siglo XVII, las cosas evolucionan de manera considerable, por influjo de algunos autores espirituales —sacerdotes oratorianos, en particular— que están de acuerdo en considerar que la misa es no ya un simple ejercicio de devoción individual —respecto del cual Francisco de Sales se preguntaba incluso, a comienzos del siglo, si era verdaderamente superior a la “oración en casa”—, sino un acto esencial del culto que requiere la participación de todo el pueblo reunido. Ya en 1651, François de Harlay de Champvallon, arzobispo de Ruán, publica la *Manera de*

*oír bien la misa parroquial*, que tendrá gran éxito en los años siguientes. Escribe, en particular: "Toda suerte de oraciones han de cesar cuando el sacerdote reza y ofrece el sacrificio por nosotros. Habéis de estar atentos a la oración que va a rezar por vosotros y por todos los asistentes y habéis de pensar en el sacrificio que allí está presente, ofreciéndolo y ofreciéndoos a través del sacerdote en el espíritu y la unión de la Iglesia". Numerosas obras publicadas sobre el mismo tema llevan las mismas miras. En 1676, el autor lilés de un *Método para todos los fieles a fin de que celebren útilmente la misa con el sacerdote* (verdadero título programático) escribe: "Es un abuso creer que durante la misa está mejor rezar las horas o el rosario u otras devociones, que unir el espíritu y la intención a la del sacerdote. La Iglesia nos hace también sacrificadores con el celebrante". Estamos muy lejos de Jean Huchon, cuarenta años antes. Por lo que respecta al prologuista del *Misal de París, latín y francés*, publicado en 1701, se expresa en estos términos: "Aunque no condenamos a quienes, durante el divino sacrificio, se aplican en oraciones, bien mentales, bien vocales, siguiendo lo que su devoción pueda inspirarles, seguiremos convencidos siempre de que la mejor manera de oír misa es uniéndonos con el sacerdote, de modo que podamos penetrar en el espíritu de las palabras que pronuncia".

Estas recomendaciones concordantes vienen a concretarse en unas medidas que tienden a hacer participar a los asistentes, de manera colectiva y real, en el sacrificio que celebra el sacerdote. Éste es el caso de las obras que se emprendieron al final del siglo en numerosas iglesias, sobre todo urbanas, y cuyo objeto era destruir las últimas tribunas situadas a la entrada del coro y acondicionar los coros de nuevo. Desde luego, estas obras responden a un gusto por el orden, la desnudez y la claridad que, si se quiere, puede calificarse de clásico, pero sobre todo responden al deseo de hacer más vivo y comunitario el culto, al deseo de acercar el altar, teatro del sacrificio de la misa, a la asamblea de los fieles y al de suprimir la barrera de la tribuna, que ahora se estima intolerable. Imitando a San Pedro de Roma, se arreglan las iglesias "a la romana"; así que, en Angers, los canónigos de la catedral de Saint Maurice dan ejemplo entre 1698 y 1700: la antigua tribuna del coro es derribada, y el gran altar del ábside, demolido y luego reconstruido en el crucero. Lo mismo se hace en otras cinco iglesias de la ciudad entre 1706 y 1722. Aunque las preocupaciones artísticas no están ausentes, estas obras responden ante todo, por parte de sus promotores (canónigos, párrocos, religiosos), a la preocupación pastoral de acercar físicamente los fieles al celebrante.

La publicación de misales que incluyen junto al texto litúrgico en latín el texto en francés es otra manera de facilitar la participación de los fieles, puesto que se les invita a poseer personalmente estos libros y a utilizarlos en la iglesia. De esta manera, al posibilitar que cada asistente se una estrechamente al celebrante rezando las mismas oraciones que éste pronuncia en el mismo momento en el altar, el misal, libro personal de devoción, se convierte, no sin paradoja, en el medio fundamental de una comunión de los fieles en el santo sacrificio; comunión totalmente mística, por

supuesto, muy alejada de una práctica comunitaria, ya que no se trata de un rezo colectivo en voz alta, sino de la suma de rezos individuales en voz baja. La difusión de estos *Ordinarios de la misa en francés* se activa, además, a fines del siglo XVII, por el deseo de emplearlos en la conversión de los protestantes. Con tal objeto, en 1679, Pellison manda que se imprima y distribuya en el Reino un *Misal latín-francés* en cinco volúmenes, y, en 1685, año de la revocación del edicto de Nantes, el arzobispo de París hace que se impriman, por orden de Luis XIV, cien mil ejemplares de las *Horas católicas* precedidas del ordinario de la misa en francés. Cierto es que, en la misma época, contra tales traducciones, tachadas de jansenistas, se abren paso vivas disensiones. Los detractores temen o fingen temer que los fieles se imaginen que "son sacerdotes en el mismo sentido que el sacerdote". La batalla arrecia a raíz de la bula *Unigenitus* (1713), pero no impide la publicación de nuevos misales que, junto al texto latino del ordinario de la misa, proporcionan un texto francés, bien traducción literal, bien paráfrasis. También se publican diferentes *Ejercicios para la santa misa*, que son una serie de oraciones o de meditaciones que han de hacerse en los distintos momentos del oficio. Se trata, según declara un autor, de "penetrar el sentido de todo lo que dice el sacerdote, sin seguir sus palabras exactamente".

Queda por medir la difusión y la función exacta de estos libros de misa. Ante todo, es conveniente subrayar que chocaban con la barrera del analfabetismo. Recordemos que, en 1686-1690, el 71% de los esposos y el 86% de las esposas no firman su partida de matrimonio, con variaciones regionales que permiten contraponer, a ambos lados de una línea Saint-Malo/Ginebra, una Francia del oeste y del sur, hasta cierto punto escasamente alfabetizada, con una Francia del norte y del noroeste, globalmente más instruida. No obstante, la proporción de hombres y, sobre todo, de mujeres que saben leer es sin duda alguna superior a esas cifras. Sea como fuere, a una mayoría de fieles, sobre todo en el campo, no puede afectarles un misal o un libro de ejercicios que no son capaces de leer. Incluso entre la minoría de los leyentes, más importante en la ciudad que en el campo, seguramente sólo un número reducido posee y utiliza tales libros. Por este motivo, ciertos párrocos de tendencia jansenista recomiendan que el celebrante lea en voz alta todas las oraciones de la misa, incluido el canon. De hecho el verdadero problema no está ahí, porque, como ha observado Henri Bremond, "¿qué ventaja suponía para los fieles oír todas las oraciones del canon en una lengua que no conocían?". En cuanto a pedir la misa en lengua francesa, nadie piensa en ello entonces, ni siquiera entre los jansenistas más declarados. Todo lo más, algunos piden que, después de recitar el evangelio en latín, se lea su traducción en lengua vulgar.

En realidad, fuera de la utilización del misal personal, que sigue siendo excepcional (salvo, tal vez, en algunas parroquias urbanas grandes o en las capillas de comunidades religiosas abiertas a los fieles) todas las tentativas de que los asistentes participen verdaderamente en las oraciones litúrgicas que el celebrante reza en el altar fracasan. Los párrocos más lúcidos, sobre todo en el campo, no pueden sino hacer

suyo el punto de vista del religioso encargado del curato de Roissy-en-France en 1687: “No es necesario que cada particular que asista al oficio entienda palabra por palabra lo que en él se dice. La devoción con la que se sumen en un espíritu de caridad y de comunión a los votos y deberes de la Iglesia les bastará para participar en las gracias y en los frutos que Dios esparce”.

Las cosas cambian poco en el siglo siguiente. Durante mucho tiempo aún los párrocos se conforman con velar por la presencia obligatoria de sus feligreses en la misa dominical (en las parroquias de la diócesis de Estrasburgo, un pertiguero recorre las casas a la hora de la misa, a fin de cerciorarse de que en ellas no queda más de una persona, indispensable para guardarlas); pero sus exigencias en lo relativo al desarrollo del oficio apenas son más que el mantenimiento de una actitud decente, de un mínimo de recogimiento y la participación ocasional en los cánticos que se entonan a coro, aquí en francés, allí en alemán, bretón u occitano. Mientras que en el altar el sacerdote celebra por su cuenta el santo sacrificio, los más devotos siguen, como en el pasado, rezando sus oraciones individualmente, en particular el rosario. En definitiva, ¿cabe hablar, como hace Henri-Jean Martin, respecto a lo que sucedió en la segunda mitad del siglo XVII, de “verdadera revolución en el terreno de la práctica religiosa, porque la asistencia a misa deja de considerarse una devoción entre muchas otras y la participación de los asistentes en el divino sacrificio se sitúa, en adelante, en el centro de toda vida espiritual”? Desde luego, ésa es la meta que persiguen en lo sucesivo los autores espirituales, en la línea de la Escuela francesa de espiritualidad. Mucho menos seguro es que tal meta se alcanzara en masa y que la comunión de los fieles con el celebrante prevaleciera sobre la práctica de la oración individual o, incluso, de la asistencia pasiva.

Si bien la participación en las vísperas, los domingos por la tarde, no es obligatoria, parece que la mayoría de los fieles se la imponen en el siglo XVII presionados por el clero; pero es preciso decir que la asistencia es aún más pasiva que por la mañana: sólo las personas devotas rezan alguna oración, mientras que el clero, en el coro, canta los salmos en latín. La misa parroquial y, de modo secundario, las vísperas no corresponden solamente a los cincuenta y dos domingos del año, sino también a las fiestas llamadas “de guardar”. Entre 1650 y 1750, la mayoría de los obispos disminuyen en diferentes ocasiones el número de tales fiestas, variable según la diócesis, porque les preocupa la suerte de los asalariados más modestos, para quienes los días de fiesta son días sin labor, por ende sin salario, y sobre todo porque les obsesiona la “profanación” de esos días que, en lugar de dedicarse al descanso y a la oración se dedican con demasiada frecuencia a los placeres y a las diversiones. Entre cuarenta y sesenta hacia 1650, según la diócesis, las fiestas de guardar sólo son ya treinta en vísperas de la Revolución, lo que suma un total de más de ochenta domingos y fiestas.

## *Confesión individual y comunión frecuente*

Otra de las obligaciones primordiales del católico reside en confesar y comulgar al menos una vez al año, por Pascua florida. A comienzos del siglo XVII aún se estila, aquí o allá, la práctica de la confesión comunitaria y de la absolución general que era corriente en los siglos XV y XVI en muchas diócesis del norte de Francia (al parecer, es desconocida en las diócesis de lengua de oc que se rigen por los usos romanos). La confesión comunitaria se efectúa al final de la Cuaresma y forma parte de las celebraciones pascuales. Tiene lugar, según las diócesis, bien el jueves santo, bien, casi siempre, el día de Pascua. La ceremonia, que viene después del ofertorio, se inicia rezando en voz alta la primera parte del *Confiteor*, en lengua vulgar, por invitación del celebrante: “Todos y todas diréis después de mí”. A continuación viene la acusación detallada de los pecados, con arreglo a listas que varían según las diócesis y que, seguramente, han sido adaptadas por cada párroco de acuerdo con lo que conoce de sus feligreses, y de sus pecados dominantes. La confesión prosigue con el rezo de la segunda parte del *Confiteor*: confesión de culpabilidad, propósito firme de no volver a pecar, petición de intercesión y de absolución. Por último, el celebrante pronuncia la absolución colectiva, siguiendo fórmulas variables. Entonces, la comunidad reconciliada puede acercarse a la santa mesa: confesión general y comunión pascual están unidas estrechamente.

No obstante, esta práctica colectiva tiene sus límites. Perdona los pecados veniales y los olvidados, desde luego, pero no tiene valor sacramental, porque la materia del sacramento de penitencia es la confesión individual. Los pecados mortales sólo pueden ser borrados por la confesión auricular a un sacerdote, la absolución que él pronuncia *(Ego te absolvo)* y la penitencia privada. Un manual diocesano del siglo XV lo dice con claridad: “Pero ninguno debe fiarse ni creer que [la confesión colectiva] le valga para absolución de un pecado mortal del que se acuerde, si no se confiesa en secreto y está bien arrepentido”. Pese a estas advertencias, continuamente repetidas, existe riesgo de ambigüedad, y la práctica de la confesión comunitaria termina desapareciendo poco a poco a comienzos del siglo XVII. Varios factores contribuyen a esa desaparición: las interrogaciones de los protestantes, los avances de la liturgia romana en detrimento de los usos del norte de Francia y, por último, los avances y el posterior triunfo del examen de conciencia y de la dirección espiritual.

Todos los catecismos del siglo XVII insisten en que examinar la conciencia, es decir “hacer una indagación diligente de los pecados que uno ha cometido”, constituye “la primera disposición necesaria para recibir bien el sacramento de la penitencia”. El *Catecismo de Agen* (1677) hace hincapié en que el examen de conciencia debe ser un proceder absolutamente personal, un recogimiento en el fuero interno: “PREGUNTA. —¿Qué ha de hacer uno para examinar bien su conciencia? RESPUESTA. —En primer lugar, ha de retirarse a solas, en segundo lugar, ha de

ponerse de rodillas y pedir a Dios la luz necesaria para conocer todos sus pecados”. Y, más adelante: “PREGUNTA. —¿Con qué aplicación ha de hacer uno este examen? RESPUESTA. —Como haría en una ocupación de gran importancia, pues nuestra salvación es la mayor de todas nuestras ocupaciones”.

En una minoría de personas devotas, la práctica regular del examen de conciencia y de la confesión conduce a la dirección espiritual o “cura del alma”. Desde comienzos de siglo, algunos hombres y, sobre todo, algunas mujeres adoptan no sólo la costumbre de confesarse todos los meses, incluso todas las semanas, sino la de elegir un confesor titular con quien valoran sus avances o fracasos en la búsqueda de la perfección; el confesor prodiga consejos, advertencias, aliento. La mayoría de los directores son religiosos: jesuitas, oratorianos, dominicos u otros. En sus *Conversaciones familiares entre un penitente y su padre espiritual* (1627), el jesuita Antoine de Balinghem alaba a esos “religiosos que tienen gran crédito en el sagrado ministerio de oír las confesiones y mucho renombre por su gran destreza en tranquilizar las conciencias agitadas y turbadas”. El papel que desempeña el clero regular en la dirección espiritual obedece a varias razones. Mientras que la confesión pascual ha de hacerse obligatoriamente, salvo impedimento mayor, con el cura de la parroquia, las demás confesiones pueden hacerse con cualquier sacerdote, elegido libremente, siempre que le autorice el obispo del lugar. Además, los religiosos tienen un tiempo libre que el clero parroquial no tiene. Por último, a esto se une la moda, y la reputación de que gozan determinadas órdenes, como los jesuitas, o determinados padres garantiza su éxito, por lo menos con esos santurrones de los que La Bruyère se burla en la edición de 1694 de sus *Caracteres*: “Tener un director a quien uno escucha más que al Evangelio, sacar toda la santidad y todo el realce de la reputación del director, desdeñar a aquéllos cuyo director tiene menos crédito y admitir apenas su salvación, no amar de la palabra de Dios sino lo que predica el director, preferir su misa a las demás misas y los sacramentos que da con su mano a los que tienen menos esa particularidad”. Dejando aparte los inevitables abusos a los que da lugar la dirección espiritual —laxismo, santurronería—, su práctica y su desarrollo en el siglo XVII constituyen una etapa capital en el avance de una piedad personal e interiorizada que ya no es cosa sólo de las personas consagradas a Dios, sino también de ciertos laicos ávidos de perfección.

Sin embargo, para la masa de los fieles, especialmente en las parroquias rurales, la confesión individual, necesaria por lo menos una vez al año, es la práctica obligatoria más difícil de aceptar. Son numerosos los fieles que sienten repugnancia de confesar sus faltas a un sacerdote, y a la vergüenza de la confesión se añade, en algunos, el temor de que el sacerdote no respete el secreto. La descripción desengañada que de la práctica de la confesión hace Christophe Sauvageon, religioso encargado del curato de Sennely, en Sologne, hacia 1700, seguramente es válida mucho más allá de esta región: “Hay una deplorable costumbre inveterada, en esta parroquia, de acudir a confesarse sin ninguna preparación. Se acercan sin haber hecho

ningún examen de conciencia; se arrojan, se precipitan al confesionario, casi se pegan por ser los primeros, y, cuando están a los pies del sacerdote, no hacen ni siquiera la señal de la cruz si no se les advierte, no se acuerdan casi nunca del tiempo de su última confesión, no han cumplido la última penitencia la mayoría de las veces, no han hecho nada, no se acusan de nada, ríen, cuentan su miseria y su pobreza, se disculpan, se defienden cuando el sacerdote reprocha algún pecado que ha visto cometer, censuran al prójimo, acusan a todo el mundo justificándose ellos; en una palabra, hacen todo en el confesionario excepto lo que debe hacerse, que es declarar todos los pecados con dolor y sinceridad; sostienen el mal como bien, palían sus faltas, cuentan muy bajito, entre dientes, sus pecados grandes por miedo a que el sacerdote los oiga; es decir, intentan engañarse a sí mismos queriendo engañarle; y es cierto que hay muy pocas confesiones buenas, sobre todo de aquéllos cuya vida no es cristiana ni regular”.

La actitud de la mayor parte de los confesores contribuye sin duda alguna a mantener esa repugnancia. En efecto, por influencia de las *Instrucciones para los confesores* de Carlos Borromeo, que se difunden ampliamente en Francia y llegan a ser un verdadero “manual oficial del clero francés”, la confesión se convierte en uno de los medios principales de transculturación religiosa. En el secreto del confesionario (el mueble se difunde en el transcurso del siglo XVI), el sacerdote, a solas con el penitente, le fuerza mediante preguntas concretas a que examine su conciencia, si no lo ha hecho antes; le recuerda la magnitud de sus faltas y los castigos a que se expone, y le impone una penitencia apropiada antes de pronunciar sobre él la fórmula de absolución. En semejantes condiciones, la confesión anual se vive como una obligación penosa con la que uno trata de cumplir lo mejor posible.

Para que la confesión se viva sin trampas y venga a parar en la conversión personal son necesarias circunstancias excepcionales. Éste es el caso, en primer lugar, de las grandes misiones, cuya meta, como veremos, es la confesión de todos los habitantes al cabo de tres, cuatro o cinco semanas de predicación intensiva. Se trata de que cada cual, tocado por la gracia, haga una “confesión general de toda su vida pasada”. La otra circunstancia excepcional la constituye la última confesión que se hace en el lecho de muerte. También en este caso, se trata, siempre que sea posible, de una confesión general, como recomienda un *Directorio para los enfermos y los moribundos*, publicado en 1706 y destinado al clero: “Es conveniente que se haga a la hora de morir, según la advertencia de san Francisco de Sales, una confesión general, recorriendo, por lo menos someramente, los diferentes estados en los que se haya encontrado el enfermo durante su vida”. Para ello, han desalojado la cámara todos los asistentes, como es natural, dejando en un último cara a cara al sacerdote y a su penitente.

La comunión pascual, aunque ya no esté precedida de la ceremonia pública de la confesión general, sigue siendo uno de los grandes momentos del año litúrgico, aquél en que mejor se expresa la unidad de toda la parroquia en comunión con Cristo

resucitado. Como escribe, no sin lirismo, Christophe Sauvageon, “la Pascua es la gran fiesta de los curas, en la que comen el cordero con los discípulos”. Raros son los que faltan a esa obligación esencial: su ocasional empecinamiento en abstenerse implicará que se les denuncie desde lo alto del púlpito como pecadores públicos y, si persisten hasta la impenitencia final, que se les inhume sin ceremonia fuera de la tierra consagrada del cementerio. No obstante, para un número de fieles cada vez mayor, la “frecuentación de la santa mesa” no se reduce únicamente a esta comunión pascual. Gracias a confesiones frecuentes, se ponen en disposición de acercarse a menudo a la eucaristía. En efecto, desde el Concilio de Trento se ha extendido, entre las personas piadosas, el uso de comulgar todos los meses, algunas incluso todos los domingos y hasta todos los días. La comunión frecuente, en una misa de parroquia o de comunidad religiosa, y la confesión, condición casi necesaria para la comunión, tienden a convertirse de este modo en las manifestaciones por excelencia de la piedad personal. Los propios jansenistas, dijeran lo que dijeran sus adversarios, las recomiendan. El *Catecismo de Nantes* (1689), tachado de jansenista, es bien explícito al respecto: “PREGUNTA. —¿Debe un cristiano conformarse con confesar una vez al año y con comulgar en la fiesta de Pascua? RESPUESTA. —No, su piedad debe llevarle a acercarse a estos dos sacramentos con mucha más frecuencia; por ejemplo, en todas las festividades de Nuestro Señor, de la Santísima Virgen, una vez al mes, o incluso todos los domingos, pues llevará una vida más santa y más cristiana cuanto más a menudo se acerque a los santos misterios”.

## *Los sacramentos: el rito y lo íntimo*

Fuera del año litúrgico, los actos religiosos que marcan las grandes etapas de la vida de cada cual tienen un significado doble, que justifica que pueda hablarse al respecto de ritos de paso, incluso situándose en el plano religioso únicamente: cada uno de los sacramentos que les afectan —bautismo, eucaristía, matrimonio, últimos sacramentos— atañe al individuo mismo en sus relaciones personales con Dios, pero las ceremonias que lo acompañan manifiestan su pertenencia a la comunidad parroquial y a la comunidad invisible de la Iglesia universal. Se recuerda así que la gran ocupación de todo cristiano es su propia salvación (“¿Y qué aprovecha el hombre ganar todo el mundo y perder su alma?”, Mc, VIII, 36), pero que esa meta no puede alcanzarse fuera de la comunión de los santos.

El bautismo, que tiene lugar el mismo día del nacimiento o al día siguiente, marca la entrada del recién nacido en la vida cristiana. Efectivamente, es el sacramento lo que, al borrar el pecado original, le hace cristiano. Si muere en los días o en las semanas siguientes —cosa frecuentísima— es seguro que gozará de la bienaventuranza eterna. La imposición del nombre de pila por los padrinos pone al

niño bajo el patrocinio de un santo del cielo, modelo que se ha de imitar e intercesor, y al mismo tiempo le inserta en la comunidad familiar. Por último, los padrinos se comprometen a responder de su ahijado: “Os habéis convertido en sus fiadores ante la Iglesia; a vosotros corresponde poner todo el cuidado para que cumpla fielmente lo que ha prometido por vuestra boca; a vosotros corresponde mostrarle sus obligaciones principales, apremiarle para que las cumpla, en cuanto esté en edad de entenderos y de alzar su corazón a Dios”. Aunque la ceremonia sólo agrupa, por lo general, a algunas personas de la familia —padre, padrinos, hermanos si los hay—, el repique de campanas tiene por objeto hacer que toda la parroquia participe en el acontecimiento.

A los doce, trece o catorce años, según las diócesis, el niño, finalizada la enseñanza del catecismo, recibe la comunión por primera vez. En los siglos XVI y XVII aún no existe ninguna ceremonia particular: el día de Pascua, cada niño comulga con sus padres. Es a fines del siglo XVII y en la primera mitad del siglo XVIII cuando se establece una ceremonia colectiva y solemne; por lo general, el lunes o el martes de Pascua, o uno de los domingos siguientes, los niños, particularmente bien vestidos, con un cirio encendido en la mano, los chicos por un lado, las chicas por otro, comulgan juntos en presencia de toda la asamblea parroquial. En ciertos lugares, los primeros comulgantes se entregan seguidamente a “la santa práctica de la renovación de promesas que hicieron al ser bautizados”. Con todo, si bien a fines del Antiguo Régimen la primera comunión ha entrado ya en los usos, verdadero rito de paso, aún no tiene la importancia que adquirirá en el siglo XIX.

El matrimonio es, ante todo, el sacramento que los dos esposos se dan mutuamente en presencia de un sacerdote que les bendice, pero también es el compromiso por parte de los recién casados de no hacer nada para desviar su unión de su objetivo principal, la procreación, a fin de traer al mundo y de educar bautizados e hijos de Dios. Aun cuando lo desearan, su gesto no podría reducirse a la unión de dos destinos individuales. El *Catecismo de Nantes* es bien claro: “Hay que ver en el matrimonio, en la figura de la alianza del hombre y de la mujer, lo que en la religión hay de más grande; esto es, la unión de Jesucristo con su Iglesia (…). La gracia del sacramento del matrimonio es la fecundidad, pero la fecundidad que da hijos a Dios; la bendición del matrimonio no es tener hijos que sólo nazcan para el mundo”. El acontecimiento atañe a toda la comunidad parroquial y buena parte de ella participa en la ceremonia.

También los últimos sacramentos presentan ese doble significado de gesto individual que se inserta en un contexto colectivo. Recibir los sacramentos de la penitencia, de la eucaristía y de la extremaunción tiene por objeto ayudar al moribundo a que tenga una buena muerte. Así como la obligación de la confesión anual, según las apariencias, era mal aceptada por muchos cristianos, la presencia del sacerdote junto al lecho de muerte se considera una gracia y una necesidad, y su ausencia, el peor de los infortunios. Además, los sacerdotes son conscientes de su

responsabilidad en este terreno. El obispo de Angers, Henri Arnauld, se dirige a su clero en 1653, en los siguientes términos: "¿Qué responderá un párroco a Dios el día del Juicio, qué responderá a un alma que, perdida para la eternidad la mayoría de las veces por faltarle asistencia en los últimos momentos de su vida, pida a Dios, en medio del fuego eterno, justicia de aquél que tan desdichadamente la abandonó?". De todas las obligaciones impuestas a los católicos, la de los últimos sacramentos y la del bautismo en las horas que siguen al nacimiento son las únicas que el clero de los siglos XVII y XVIII no tiene que recordar constantemente. En ambos casos la obligación se vive como una necesidad, pues lo que está en juego es lo mismo, la salvación eterna. La muerte, como la entrada en la vida, se inserta por lo común en un ceremonial que refleja la idea de que nadie puede esperar salvarse por sí solo. En la cámara del enfermo, excepto en el momento de la última confesión, la presencia de los miembros de la familia junto al sacerdote, así como la de sus "cofrades", si el moribundo pertenece a una cofradía, es una presencia activa. Los asistentes rezan con ardor para que el moribundo rechace victoriosamente los últimos ataques del demonio, lamente sus faltas pasadas, ofrezca el sacrificio de su vida y obtenga la misericordia del Juez Supremo: éste es el significado de las oraciones de los agonizantes, que se rezan en voz alta.

En cuanto a la inhumación, es objeto de una ceremonia más o menos importante según el rango social del difunto: cortejo desde la casa mortuoria hasta la iglesia, oficio religioso, sepultura en la iglesia o en el cementerio. En las clases populares, todo se hace de modo bastante sencillo: la familia y algunos amigos son los únicos presentes detrás del ataúd, que es transportado por los hombres. En cambio, en las clases acomodadas y, con mayor razón, entre los privilegiados por cuna o por fortuna, las pompas fúnebres pueden revestir gran brillantez. Un clero numeroso —sacerdotes de la parroquia y comunidades religiosas— precede al cadáver colocado en un carro del que tiran caballos engualdrapados; luego vienen los pobres del hospital general uniformemente vestidos de negro y con un cirio en la mano, la familia y los amigos, los miembros de la cofradía y de la corporación o comunidad a las que perteneciera el difunto. En la iglesia, ornada con colgaduras negras, la liturgia de difuntos se desarrolla alrededor del catafalco cuajado de cirios ardientes. Naturalmente, en estas ceremonias hay grados y no todas son muestra de una misma profusión barroca; pero, en todos los casos —incluso en las inhumaciones más modestas—, la marcha del difunto hacia su última morada se concibe como un espectáculo en el que están invitados a participar más o menos directamente, como actores o como espectadores, todos los miembros de la comunidad parroquial.

## *Devociones públicas: las cofradías*

Junto con las prácticas obligatorias hay un número de prácticas de devoción que son facultativas y gratuitas por esencia. Algunas de ellas, como las cofradías y las peregrinaciones, son colectivas. Las cofradías que se crean o se reconstituyen en el siglo XVII, casi siempre por iniciativa del clero y, en cualquier caso, bajo su control, quieren ser ante todo asociaciones de devoción. Tal como expresan los estatutos de la cofradía del Santo Sacramento de la parroquia de Coësmes, en la diócesis de Rennes, en 1653: "Ay del que está solo, porque si cae, nadie estará a su lado para levantarle; más vale ser dos que uno, porque se saca provecho de la sociedad y compañía". Más adelante, estos mismos estatutos hacen una verdadera apología del concepto de confraternidad: "La cofradía nos une de tal modo a todos que nuestros afectos, que sin ella se hubiesen apartado, ella los junta y los reúne en los vínculos de dilección fraterna; y ésta ha de ser más fuerte que la de los hermanos naturales porque tiene un motivo más excelente y más sólido que la naturaleza, cual es Jesucristo en el adorable sacramento de la eucaristía". Las modalidades de cofradías son variadas. Existen las cofradías de los Agonizantes, que se hallan en casi todas partes y cuyo primer objetivo es, como su nombre indica, ayudar a los cofrades en la agonía. Puede relacionárselas con las cofradías de la Caridad que existen en Normandía en casi todas las parroquias y cuyos miembros, los *charitons*, se ocupan de los enfermos y de los difuntos y se hacen cargo de los entierros. Existen las cofradías de las Ánimas, muy numerosas en Provenza; las de San José, patrón de la buena muerte, las del Sagrado Corazón de Jesús, que se multiplican entre 1720 y 1760; las de tal o cual santo, según las diócesis. Existen, en el sur, las cofradías de Penitentes que, desde las ciudades, se han transplantado al campo; constituyen una manifestación espectacular y antigua, muy característica del catolicismo provenzal y languedociano, y suscitan en repetidas ocasiones la desconfianza del episcopado. El entierro de un cofrade y la procesión de la Pasión son las dos grandes circunstancias que dan lugar a la concurrencia pública de los penitentes en hábito y capirote.

Con todo, las cofradías más difundidas son las del Santo Sacramento y la del Rosario. Las cofradías del Santo Sacramento se multiplican sin cesar en todas las diócesis durante el siglo XVII y a comienzos del siglo siguiente: en la diócesis de Aix, en 1720, hay una en la tercera parte de las parroquias. Su objetivo concreto es favorecer entre los miembros la devoción a la eucaristía, en particular mediante la práctica de la exposición y veneración del Santo Sacramento. Las cofradías del Rosario, creadas por iniciativa de los dominicos, promueven el culto mariano y el rezo del rosario.

Sea cual sea su modalidad, que induce a ciertas devociones particulares, las cofradías tienen en común que son verdaderas sociedades de socorro mutuo; de socorro espiritual, sobre todo, pero también, llegado el caso, de socorro material. Si, dejando a un lado el elevado tono de los preámbulos de los estatutos, se examina cuáles son los derechos y deberes de los cofrades y, cuando es posible, la actividad real de determinadas cofradías, se comprueba que todas, y no sólo las cofradías de los

Agonizantes, están encaminadas a garantizar a cada cofrade la gracia de una buena muerte. A tal fin, imponen a sus miembros diferentes ejercicios. Algunos son colectivos, como puede imaginarse, por ejemplo, la participación común en misas, procesiones o veneraciones del Santo Sacramento determinados días del año; pero, sorprendentemente, la mayoría son ejercicios individuales que dan lugar a indulgencias con sus debidas tarifas. La bula concedida en 1733 a la cofradía del Rosario que se había constituido en el convento de los dominicos de Bonne-Nouvelle, en Rennes, estipula:

> Cien días de indulgencia cada vez que oren mentalmente durante un cuarto de hora; y los que se apliquen de igual modo en la oración mental durante dos cuartos de hora seguidos, siete años de la misma indulgencia; y a los que se apliquen en la misma devoción dos cuartos de hora seguidos, o al menos un cuarto de hora todos los días durante un mes entero, les concederemos, una vez al mes, indulgencia plenaria y perdón de todos sus pecados.

De igual modo, determinadas bulas de indulgencias que se entregan a los cofrades a manera de certificado o de tarjeta de afiliación insisten en lo que es la principal preocupación de cualquier cristiano:

> Considerando la fragilidad de nuestra naturaleza mortal y la severidad del Juicio Final, deseamos, en lo que está en nuestra mano, que los fieles prevengan este juicio final por medio de buenas obras y de oraciones devotas, para que, de esta manera, la mancha de sus pecados se borre y puedan alcanzar sin dificultad la dicha eterna.

Desde luego, los cofrades se asisten mutuamente en su lecho de muerte, se encargan de los funerales y de los entierros, rezan regular y prioritariamente por el descanso del alma de los cofrades fallecidos; pero, al fin y al cabo, el calculado proceder que empuja a un hombre o a una mujer a inscribirse, contra dinero, en determinada cofradía bien surtida de indulgencias manifiesta más que la expresión del amor desinteresado a Dios y al prójimo, la búsqueda de la salvación individual.

## *Las peregrinaciones*

Cabe hacer la misma observación acerca de las peregrinaciones. Si todos los cristianos no están, ni mucho menos, afiliados a una cofradía, aun cuando éstas se hallen presentes en casi todas las parroquias, todos, o casi todos, han participado en una peregrinación una o varias veces en su vida. Esta práctica de devoción, muy antigua, sigue siendo muy popular. Naturalmente, las peregrinaciones lejanas se frecuentan menos que en la Edad Media y en el siglo XVI: el viaje a Jerusalén o a Roma tiende a convertirse en privilegio de personas acomodadas, aunque Compostela siga encarrilando por los caminos que a ella conducen a los penitentes de toda condición. En cambio las peregrinaciones que existen dentro del Reino adquieren una popularidad incesante. Es el caso, en primer lugar, de las grandes peregrinaciones

nacionales —al Mont Saint-Michel, a Saint-Martin de Tours, a la Sainte-Baume— y de los principales centros marianos de Chartres, Le Puy y Rocamadour; pero, aún más, es el caso de las numerosísimas peregrinaciones regionales o locales a la Virgen o a un santo. Se trata de lugares de culto o muy antiguos, o muy recientes. Como ejemplo, pueden mencionarse dos peregrinaciones de la diócesis de Saint-Malo, muy cercanas una de otra. La primera, la de San Mayano, se remonta al siglo VII; san Mayano, compañero de san Samsón, fue el fundador de la abadía que luego tomará su nombre. La segunda, la de Nuestra Señora de Plancoët, data de octubre de 1644, fecha en que dos habitantes del pueblo descubrieron una "imagen de Nuestra Señora" en una fuente. Enseguida afluyen los peregrinos y se producen los primeros milagros. Por esta razón, ya en diciembre de 1644, el obispo de Saint-Malo envía al lugar a su vicario general y a su promotor para que recojan datos y testimonios; y a raíz de la indagación, el obispo autoriza el peregrinaje, del que se hacen cargo los oratorianos y luego, en 1647, los dominicos. Encontramos en este caso el esquema habitual de una "invención" (en el sentido latino) igual que muchas otras que se producirán en la Francia de la primera mitad del siglo XVII: descubrimiento de una estatua por un pastor o un campesino, cerca de una fuente o en un árbol; afluencia de los primeros peregrinos y primeras manifestaciones milagrosas; reserva de las autoridades que, previa indagación, ceden pronto al entusiasmo popular.

La mayoría de los santos que se veneran son santos terapeutas. Se les invoca no sólo para que curen a los hombres, sino también para que conserven el ganado y protejan las cosechas. Cada santo tiene una especialidad bien definida. A algunos de ellos se les atribuye, en particular, el poder de provocar una enfermedad determinada que suele llevar su nombre, o que su nombre evoca, y que, en consecuencia, sólo el santo correspondiente puede curar. Por ejemplo, la sarna, que ataca sobre todo a las manos, es llamada mal de san Mayano, "por causa", escribe en 1725 el docto dom Lobineau, "de la relación de *main* [mano] con *Méen* [Mayano], como las relaciones de *Eutrope* [Eutropio] con *hydrope* [hidropesía], y de *Louis* [Luis] con el *ouïe* [oído]". Por lo que respecta a la Virgen, a quien se considera la más poderosa mediadora, puede implorársele contra toda clase de enfermedades y en cualquier circunstancia. Cada provincia, cada tierra tiene, por tanto, sus propios lugares de culto a la Virgen y a los grandes santos protectores y terapeutas.

La peregrinación responde a reglas precisas que es conveniente observar de manera escrupulosa si quiere obtenerse la gracia que se pide. El enfermo, o la persona que le sustituye si a él no se le puede transportar, debe acudir al lugar sagrado, altar de una iglesia parroquial o capilla aislada cerca de una fuente. Una vez allí, se somete a las oraciones rituales; luego viene el momento de besar la estatua o el relicario del santo, de bañarse en la fuente o, si ha ido en lugar de otro, de mojar un paño que, a su regreso, se aplicará al enfermo. ¿Práctica de piedad personal o devoción comunitaria? La peregrinación puede ser lo uno o lo otro. El peregrino puede emprender su "viaje" individualmente, en cualquier momento del año, bien para solicitar una gracia

inmediata, bien para cumplir un voto y dar gracias de que se hayan satisfecho sus deseos. Tanto en un caso como en otro, se trata de un proceder personal que testimonia una confianza profunda en la intercesión del santo al que uno acude para hacer una petición o dar gracias. En consecuencia, los grandes santuarios son visitados por numerosos peregrinos que con frecuencia han andado, solos, durante largos días o largas semanas antes de arribar a puerto. Al marchar, se han provisto de un certificado de su párroco, pasaporte indispensable, especialmente para encontrar albergue en los hospitales a lo largo del camino. Si el viajero es mujer o niño, va acompañado de uno o varios miembros de su familia. Por último, puede suceder que peregrinos solos, que se encuentran en el camino o en el hospital, decidan hacer las últimas etapas juntos. Pero esos grupos de dos, tres o cuatro personas no son más que la suma de peregrinos individuales. En 1650, entre los cerca de 2500 peregrinos de San Mayano que, procedentes de Francia, hacen alto en el hospital de Saint-Yves, en Rennes, antes de la última jornada que les conducirá a la tumba del santo, el 40% viajan solos (casi todos son hombres jóvenes, entre los veinte y los treinta años), el 50% van acompañados de un miembro de su familia y el 10% constituyen grupos formados por el camino.

Pero el peregrinaje también puede ser una gran manifestación de piedad colectiva cuando parroquias enteras lo emprenden el día de la fiesta del santo, conducidas por su párroco. Estas reuniones son, al mismo tiempo, grandes fiestas populares en las que, al atardecer, se bebe, se juega y se baila. En estas condiciones, es comprensible el apego de la población a una devoción que, comparada con la religión de la práctica y de lo cotidiano en el marco institucional de la parroquia, constituye una evasión hacia otro tipo de religión, la de lo extraordinario y lo irracional, en una comunión popular que confunde a los de la ciudad y a los del campo, a ricos y pobres, a hombres y mujeres. Pero también es comprensible la desconfianza de los eclesiásticos que se esfuerzan en disciplinar la peregrinación y en eliminar de ella los “abusos”: creencia mágica en los poderes taumatúrgicos del santo, afán de pregonar milagros, desviación de la fiesta religiosa hacia diversiones profanas, reprensibles de por sí, escandalosas en un día semejante.

## *Las misiones y las obras de caridad*

También las misiones son grandes manifestaciones colectivas cuyo objeto es “renovar el espíritu del cristianismo en los cristianos”, según palabras de Louis-Marie Grignion de Montfort hacia 1700. Para lograrlo, los misioneros —capuchinos, lazaristas, jesuitas, montfortanos— organizan cada misión como un drama cuyo montaje corre a cargo de ellos, y del cual son a la vez actores y espectadores los habitantes de la demarcación y de las demarcaciones vecinas. Esto es cierto no sólo

respecto de las grandes concurrencias y procesiones que marcan ciertos momentos importantes, en particular la apertura y la clausura, sino también respecto de las distintas predicaciones que son lo esencial de la misión. Los sermones, destinados a los diferentes grupos de la población (niños, mujeres y muchachas, hombres y muchachos, criados, etcétera), se siguen con arreglo a un horario preparado con esmero. Los predicadores utilizan medios muy directos para dirigirse a sus distintos auditorios. El objetivo es, más que convencer, impresionar y conmover para obtener esa "conversión" que se materializará, no sólo en la confesión general y en la comunión, sino en las reconciliaciones, restituciones, fundaciones, ofrendas y otras obras piadosas.

Las obras piadosas, en efecto, son consideradas por el clero el testimonio inequívoco de la piedad de quien se dedica a ellas, y la mejor manifestación del amor al prójimo. Practicadas bien de manera colectiva, en una cofradía, bien, en la mayor parte de los casos, de manera individual, las obras de caridad o de misericordia son tradicionalmente siete: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, dar posada al peregrino, visitar al enfermo, visitar al preso, vestir al desnudo y enterrar a los muertos. No se trata únicamente de un tema manejado con frecuencia por los artistas del siglo XVII, en especial por Abraham Bosse, sino de una realidad que viven a diario numerosos cristianos, hombres y mujeres, en la ciudad y en el campo. Evidentemente, desde 1660-1680, el Estado intenta arrinconar en los hospitales generales a todos los pobres y mendigos, a los que ya no se considera figuras de Jesucristo, sino seres asociales, peligrosos, a quienes hay que encerrar y poner a trabajar por la fuerza; al mismo tiempo, se prohíbe dar limosna. Pese a las declaraciones oficiales y debido al fracaso de este intento de "gran confinamiento", la imagen de la "eminente dignidad del pobre" sigue estando bien enraizada en la conciencia cristiana, mientras que la caridad individual de los laicos, en forma de asistencia domiciliaria o de limosna, sigue siendo a la vez que una necesidad económica, la expresión más corriente del amor al prójimo.

Las fundaciones son una manifestación más excepcional de piedad personal y fervor religioso. El cristiano que dona fondos para una misa, o, según las circunstancias, para un sermón, una misión, una escuela, quiere tener parte en las oraciones de la iglesia o ayudarla en su obra de apostolado. Para ello consiente en un sacrificio económico a veces bastante gravoso, pero casi siempre póstumo, ya que la mayor parte de las donaciones se hacen por testamento. La redacción del testamento se considera una verdadera práctica de devoción que recomiendan todos los autores espirituales, "sin que se espere el tiempo de la enfermedad en el que el espíritu está demasiado agitado para hacerlo como es debido". En efecto, la testación se sitúa de modo directo en la perspectiva absolutamente cristiana de la buena muerte, dado que el objetivo del testador no es tanto arreglar de la mejor manera sus asuntos temporales, como prever las condiciones de su sepultura, reparar en lo posible el mal uso que haya podido hacer de sus bienes en vida y, sobre todo, agenciarse mediante

legados adecuados y fundaciones para misas las oraciones de los vivos el mayor tiempo posible después de su muerte. El texto, que se abre con la invocación a la Trinidad —“en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”— y con un piadoso considerando —“considerando que no hay nada tan cierto como la muerte ni tan incierto como la hora en que ha de llegar”—, incluye siempre un “primeramente” en el que el testador “encomienda su alma a Dios Padre todopoderoso, a Jesucristo su único hijo, a la bienaventurada Virgen María, a san Miguel Arcángel, a san Juan Bautista, a los santos Apóstoles Pedro y Pablo, y a todos los santos y santas del paraíso”. El testador, por lo general, indica a continuación en qué condiciones quiere ser enterrado: lugar concreto de la inhumación, número de sacerdotes o de religiosos presentes, índole de la ceremonia religiosa. Seguidamente vienen los legados piadosos, en particular las fundaciones para misas. Las misas son bien “rezadas”, bien “cantadas”, y también perpetuas o por cierto tiempo; su número total y su distribución durante el año son muy variables según los casos. En cuanto a las intenciones que se expresan, se refieren ante todo, y con frecuencia únicamente, al descanso del alma del donante, pero a veces también, de modo secundario, a sus “parientes y amigos finados”. Encontramos aquí la obsesión egoísta de la salvación individual que, por lo demás, responde a toda una corriente de la enseñanza del clero.

## *La oración individual*

La piedad personal se expresa, por último, y sobre todo, en la oración individual. Es el caso, en primer lugar, de las oraciones de la mañana y de la noche. La mayoría de los catecismos del siglo XVII se expresan, a este respecto, en los mismos términos: “Tan pronto como nos despertamos, hemos de alzar el corazón hacia Dios, hacer la señal de la cruz, vestirnos pronta y modestamente, tomar agua bendita, ponernos de rodillas ante una imagen devota y orar de la manera siguiente”. En el *Catecismo de Nantes*, esta oración consiste en un corto preámbulo seguido de los “*Pater, Ave, Credo*, en latín o en francés, y de los mandamientos de Dios y de la Iglesia”. Por la noche, se rezan las mismas oraciones seguidas de un examen de conciencia y, luego, del *Confiteor*. “Después hemos de desnudarnos en silencio, acostarnos modestamente, tras haber tomado agua bendita, hacer la señal de la cruz y dormirnos pensando en la muerte, en el descanso eterno y en la sepultura de Nuestro Señor, u otras cosas semejantes”.

Para facilitar la oración individual y la práctica de la meditación, en los medios devotos se difunde el uso del reclinatorio *(prie-Dieu)* personal, que en 1690 Furetière define como un “antepecho en forma de pupitre para sostener el libro de oraciones”; y añade: “Llámase, a veces *prie-Dieu* a pequeños oratorios de cámara o de estudio”. Pero, al mismo tiempo que aprueba estas prácticas, la Iglesia insiste en el valor de la

oración en familia, especialmente en lo relativo a la oración de la noche, por referencia a la promesa de Cristo ("allí donde dos o tres se hallen reunidos en mi nombre, yo estaré entre ellos"). El *Catecismo de Agen* se expresa en los siguientes términos: "PREGUNTA. —¿Cómo hay que rezar la oración de la noche? RESPUESTA. —Toda la familia junta debe ponerse de rodillas, sin encorvarse, apoyarse ni sentarse sobre los talones, con la cabeza descubierta y las manos juntas". Y el *Catecismo de Nantes* trae este comentario para el clero: "Hay que exhortar mucho a que en cada familia se reúnan por la mañana y por la noche, para rezar las oraciones en común recitándolas en voz alta uno de la familia".

Las oraciones de la mañana y de la noche, individualmente o en familia, son lo mínimo. Un buen cristiano debe, además, dirigirse a Dios en ciertas circunstancias de la existencia. Para facilitar esta forma de oración, se multiplican desde finales del siglo XVI las compilaciones especializadas, cuyo primer ejemplo es el *Tesoro de las plegarias, oraciones e instrucciones cristianas para invocar a Dios en todo tiempo*, publicadas en 1585 por Jean de Ferrières, cura de la parroquia parisiense de Saint-Nicolas-des-Champs. Éstos son los títulos de algunos capítulos: "Oración para el niño antes de estudiar la lección", "Oración para rezar en tiempo de peste", "Oración para conservar una buena reputación", "Oración de la que se quiere casar". Ciertas obras quieren responder a las necesidades particulares de cada "estado", por ejemplo, *Instrucciones y plegarias cristianas para toda suerte de personas* que Antoine Godeau publica en 1646 y que contienen la oración del hombre casado, la del marido, la del marido en la muerte de su mujer, la de los padres en la muerte de su hijo único, la de un hijo de buena familia que quiere elegir su condición, la de un titular de la Hacienda pública, la de un ministro de Estado, la de un comerciante, etcétera.

Fuera de estas oraciones especializadas, la piedad personal puede expresarse mediante algunas devociones, individuales o colectivas. La devoción eucarística adquiere gran desarrollo en los siglos XVII y XVIII, en particular con las visitas al Santísimo. En sus *Prácticas de piedad*, el padre Le Maistre escribe: "Quiero que dos o tres veces por día visitéis el Santo Sacramento o, si no podéis ir a la iglesia, que os metáis en vuestro oratorio para rezar una pequeña oración y hacer una pequeña revisión". Del mismo modo, la persona devota, aunque no pertenezca a una cofradía del Santo Sacramento, frecuenta la adoración del Santísimo que se tiene en mucha estima, sobre todo en la corte. La Bruyère se burla de esa nueva moda: "Descuidar vísperas como algo antiguo y desusado; guardarse el sitio uno mismo para la adoración del Santísimo". La devoción al Santo Sacramento lleva a la práctica de la adoración perpetua en reparación de los pecados de los hombres, que se instituye en muchas parroquias: personas piadosas reunidas en asociación se prestan voluntarias para pasar una hora, bien de día, bien de noche, ante el Santo Sacramento, de modo que dicha adoración sea realmente interrumpida. A esta devoción se añade en el siglo XVII la de Jesús niño y un poco más tarde, la del Sagrado Corazón. Influida por Pierre de Bérulle, una carmelita de Beaume, Margarita del Santo Sacramento, se convierte

en la ardiente propagandista de la devoción al Niño Jesús; Oratorio y Carmen dan al movimiento cierta amplitud en la década de 1640. A fines del siglo XVII, es una salesa de Paray-le-Monial, Margarita María Alacoque, quien da origen a una nueva devoción al Sagrado Corazón de Jesús, a raíz de apariciones en 1673.

En cuanto al culto mariano, experimenta una renovación indiscutible en el siglo XVII, pese a la desconfianza de ciertos medios eclesiásticos. A fines de siglo, Louis-Marie Grignion de Montfort se hace heraldo de dicho culto, especialmente en su tratado sobre *La verdadera devoción a la Santa Virgen*. Esta devoción, muy popular, se manifiesta en el rezo del rosario y del rosario abreviado, ya muy difundido por los dominicos desde el siglo XIII y muy generalizado en los siglos del clasicismo; en particular, como hemos visto, en las cofradías del Rosario. Si damos crédito al cura de Sennely, hacia 1700, "toda la devoción de la gente humilde que no sabe leer se reduce al rezo del rosario". Esta devoción puede manifestarse también en llevar un escapulario, a veces llamado "hábito de la Virgen".

Por último, el culto de los santos se mantiene muy vivo. De ello da fe, además de la práctica de las peregrinaciones, la aceptación de las "hojas de santos" que difunden los buhoneros y que se fijan o pegan en la pared de la cámara o en el interior de la puerta de un armario. La imagen del santo, de colores vivos, se halla rodeada de un relato de su vida y de una oración que debe rezarse con regularidad.

## *Las experiencias místicas*

Con los estados místicos, se alcanzan los grados supremos de la piedad personal. En efecto, el misticismo, en el sentido restringido del término, es exactamente la sensación de conocer a Dios mediante la intuición, y de establecer comunicación directa con él, siendo el éxtasis el grado supremo de tal unión. Mientras que prácticas obligatorias y prácticas de devoción son formas exteriorizadas y, a menudo, colectivas de la religión, el misticismo, la más elevada forma de espiritualidad, atañe a las relaciones del hombre con Dios en lo que tienen de más personal y más íntimo. Francisco de Sales y Pierre de Bérulle son, en la primera mitad del siglo XVII, los dos mayores representantes de lo que Henri Bremond ha llamado Escuela francesa de espiritualidad. La expresión es, en ciertos aspectos, un tanto abusiva, dado que los autores franceses se sitúan, sea cual sea su originalidad, en la senda de la tradición de la Iglesia, especialmente en la de los místicos renano-flamencos de los siglos XIV y XV, y en la de los místicos españoles del siglo XVI. Con su *Introducción a la vida devota* (1608), Francisco de Sales lleva la mística de los monasterios al mundo: "Es una herejía —escribe— querer desterrar la vida devota de la compañía de soldados, del obrador de los artesanos, de la corte principesca, del hogar de las personas casadas. Estemos donde estemos, podemos y debemos aspirar a la vida perfecta".

Muestra que el ejercicio de los deberes de Estado puede ser un medio tan eficaz como la oración y la contemplación para acceder a esa vida perfecta y a la espiritualidad más elevada. Además, desarrolla la idea de que la devoción e incluso el misticismo no constituyen esferas aparte, momentos excepcionales, sino que deben impregnar la vida de todos los días, la actividad profesional inclusive. De este modo, responde al deseo de muchos cristianos quienes, comprometidos en el mundo, no dejan de estar ávidos de una perfección que, hasta entonces, parecía reservada a los clérigos.

Pierre de Bérulle se dirige, prioritaria pero no exclusivamente, a las personas consagradas a la vida religiosa: sacerdotes, frailes, monjes, en su *Discurso sobre el estado y las grandezas de Jesús* (1623); desarrolla la idea de que la perfección personal consiste en "adherirse" a Cristo. Esta "adhesión" se efectúa mediante una imitación de sus diversos "estados"; esto es, de los episodios más notables de su vida terrena. No se trata sólo de una imitación moral, sino de una verdadera anulación espiritual en Cristo. Tras la "invasión mística" de la primera mitad del siglo XVII, el asunto del quietismo, a fines de siglo, ocasiona, por parte de la Iglesia, no sólo una condena de los excesos a los que puede llevar el misticismo, sino también una reacción de desconfianza duradera respecto de la mística en sí. No por ello las lecciones de un Francisco de Sales, de un Bérulle y de tantos otros autores espirituales dejan de contribuir a que se refuerce, en el seno del catolicismo romano, la existencia de una corriente que pondera como suprema perfección la unión personal del alma con Dios ya aquí abajo, y que detalla los medios para alcanzarla.

## Las prácticas comunitarias de la Reforma protestante

Fundada en la justificación por la fe, en el sacerdocio universal y en la autoridad única de la Biblia, la Reforma protestante establece una relación directa entre el fiel y Dios, cuya palabra está contenida en la Biblia que, por tanto, es conveniente leer e interrogar a diario. Como escribe Lutero: "Todo está regulado y ordenado de acuerdo con el Evangelio, el bautismo y la oración dominical; ahí es donde se encuentra Jesucristo". Y Alphonse Dupront comenta: "Ligero y capital equipaje que basta al hombre para vivir su obra de salvación, completamente solo para realizarla. La soteriología luterana, en efecto, hace saltar en pedazos las estructuras mentales y las pulsiones orgánicas de esa soteriología de salvación en común que ha hecho la encarnación histórica de la cristiandad. Ahora, el hombre forcejea solo con su destino ultraterreno". Todos los intermediarios que no sean el Libro son suprimidos o minimizados: liturgia, clero, sacramentos, culto de los santos, oraciones por los difuntos. En realidad, la mayor parte han perdido su sentido, puesto que el cristiano se salva no por sus propias obras ni por ninguna intercesión, sino únicamente por su fe; es decir, su adhesión personal al Cristo salvador de los hombres por sus méritos y

su pasión. En tales condiciones, no sólo los cristianos, iguales gracias al bautismo, son todos sacerdotes, sino que la mayor parte de las formas de piedad colectiva conservadas y alentadas por la Iglesia romana no tienen razón de ser. El gran historiador del protestantismo Emile G. Léonard ha planteado correctamente el problema de la contraposición de protestantismo y catolicismo: “La salvación por la fe, principio del protestantismo. Pero no por la fe en sí, sin objetivo concreto; por la fe en Jesucristo, restaurador, y único restaurador posible, del contacto con el Padre. Es la base de todo cristianismo. Si quiere dársele forma protestante, hay que decir ‘por la fe individual en Jesucristo’ e insistir en la palabra ‘individual’. En la práctica, el catolicismo coloca ante Dios no tanto al individuo como a la humanidad, en su forma cristiana de Iglesia. La Iglesia se salva porque tiene fe en Jesucristo, y cada cristiano, porque pertenece a la Iglesia y en cuanto perteneciente a ella. Es en la oposición a esa salvación por la Iglesia en donde la noción protestante de la salvación por la fe directa y personal en Jesucristo adquiere su valor y su originalidad”.

Con todo, no es conveniente exagerar viendo en el protestante un fiel constantemente solo ante Dios, en contraposición al católico arropado por una religión comunitaria, controlada firmemente por el clero. Es cierto que en el estricto plano teológico las consecuencias del dogma de la comunión de los santos son impensables para un protestante, al igual que la creencia en el purgatorio y la eficacia de las oraciones por los muertos. Pero, de hecho, en la organización de las condiciones de vida aquí abajo, Lutero y Calvino eran demasiado conscientes de las realidades de su tiempo y, también, de las exigencias del hombre de cualquier época que vive en sociedad, para no aceptar, con matices distintos cada uno, el establecimiento de toda una red de instituciones y de prácticas colectivas con el único objeto de ayudar al justo a perseverar en la fe, sin por ello invadir el terreno de su relación personal con Dios. El estudio de esas prácticas muestra que, en realidad, el abismo entre protestantes y católicos es menos profundo de lo que podría creerse.

## *El culto doméstico*

La primera de las prácticas, tanto entre los luteranos como entre los calvinistas, es la oración individual y diaria con lectura de la Biblia. De hecho, esa oración individual suele presentar la forma de un culto doméstico. Hay, para ello, varias razones evidentes. Hasta finales del siglo XVIII, y pese a los avances de la instrucción elemental y de la escolarización en las tierras afectadas por la Reforma, buen número de fieles de los medios populares no saben leer. Además, una Biblia cuesta cara y generalmente no existe más que un ejemplar por familia, ejemplar que se conserva con piedad y se transmite de generación en generación. En 1620, Anne de Mornay, hija del célebre jefe hugonote Philippe du Plessis-Mornay, escribe en su Biblia: “Esta

Biblia me fue dada por monsieur du Plessis, mi muy honorable padre. Yo deseo que después de mí sea para Philippe de Nouhes, mi hijo mayor, y que él la lea con cuidado para aprender a conocer y servir a Dios en la Santa Trinidad, y que recuerde para alentarse el ejemplo de su abuelo, del que recibe educación, y se acuerde continuamente de los votos que yo, su madre, he hecho por él”. Por último, los propios reformadores insistieron en el valor de este culto doméstico.

Por lo general, es al padre de familia a quien corresponde presidir este culto. Es él quien, por la mañana y por la noche, reúne a su alrededor a mujer, hijos y criados. Lee algunos versículos de la Biblia; luego, la familia canta salmos y reza en voz alta el *Padre Nuestro* y oraciones que, en la Alsacia luterana, están tomadas del *Catecismo* de Lutero. Las Biblias que utilizan los calvinistas franceses de Poitou a Languedoc, y los luteranos de la comarca de Montbéliard, son ediciones en lengua francesa impresas en Ginebra, Lausana o Neuchâtel; las que utilizan los luteranos son ediciones en lengua alemana impresas en Estrasburgo, Basilea o Colonia. En cuanto a los salterios, constituyen libros aparte: son colecciones de los ciento cincuenta salmos de David, adaptados por Clément Marot y Théodore de Bèze. El canto desempeña un papel esencial; Lutero y Calvino alabaron las “virtudes de la canturía”. Aparte de las oraciones de la mañana y de la noche, el cabeza de familia reza el benedícite al principio de cada comida y da gracias al final. Un grabado de Abraham Bosse, hugonote de Tours, da buena muestra de ello. Sin embargo, el magisterio del padre de familia va mucho más allá del ejercicio del culto doméstico; es él quien debe velar porque, en la familia, todos, incluidos los criados, sigan el buen camino: “Según el alcance de su entendimiento —escribe Olivier de Serres— el padre de familia exhortará a sus criados a seguir la virtud y a huir del vicio, para que, bien morigerados, vivan como pertenece sin hacer daño a nadie. Les prohibirá la blasfemia, la lujuria, el latrocinio y otros vicios, pues no ha de soportar que cundan en su casa para que siempre sea casa honrada”.

Pero el calvinista o el luterano no sólo pertenecen a una familia en la que se desarrolla su piedad personal; pertenecen también a una parroquia que sirve de escenario para los ejercicios colectivos de los fieles y para el control de su conducta por parte del consistorio. Calvino, aún más claramente que Lutero, está convencido de que no puede dejarse al fiel aislado en la certeza de su fe individual sino que es preciso controlarle con firmeza. Desde luego, cada cristiano es sacerdote, y no se trata de restablecer un sacerdocio reservado a unos cuantos; pero una “clericatura atenuada” no es incompatible con el sacerdocio universal. A la cabeza de cada parroquia, el pastor o ministro es asistido por uno o varios maestros de escuela y, sobre todo, por el consistorio, compuesto por los ancianos; esto es, los varones de más edad y más principales. En el principado luterano de Montbéliard, en 1725, para 28 parroquias hay 34 ministros, 97 maestros de escuela y 192 ancianos (sin contar 87 *maires*, representantes del príncipe); en total 410 personas al servicio de unos 15 000

fieles, es decir, uno por cada catorce. Este importante control permite una vigilancia estricta de la vida de cada cual.

## *La predicación y la eucaristía*

La vigilancia tiene como objeto, ante todo, el respeto de las prácticas religiosas colectivas. La primera de ellas es la participación en el culto dominical cuyo fin es triple: la adoración, la llamada a la conversión y a la salvación y, sobre todo, la enseñanza. A los dos primeros fines responden los rezos, lecturas bíblicas y cantos. El tercer fin, el de más importancia, hasta el punto de que el culto suele designarse con el nombre de "predicación", lo cumple el sermón del pastor. El artículo XII de la *Disciplina de las Iglesias reformadas de Francia* (1675) precisa al respecto: "[Los pastores] no predicarán sin tener como argumento de todas sus palabras un texto de la Escritura que seguirán ordinariamente". Por lo común, al término del culto dominical tiene lugar una reunión de catequismo de adultos. En la comarca de Montbéliard, hay otro culto, con sermón, durante la semana, bien los miércoles, bien los viernes; además, todas las mañanas hay preces en el templo.

Entre los luteranos y los calvinistas se celebra la eucaristía cuatro veces al año: en Pascua, en Pentecostés, a comienzos de otoño y en Navidad. En estas ocasiones, los fieles comulgan bajo las dos especies de pan y de vino. Al dar el pan, el pastor dice: "El pan que partimos es la comunión en el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo que murió por la remisión de nuestros pecados"; y al presentar la copa de vino, añade: "Recordad que Cristo derramó su sangre en la cruz, por la remisión de vuestros pecados". Antes de tomar la comunión, cada fiel ha entregado a un anciano una especie de cédula de comunión consistente en una ficha personal toscamente grabada; ello permite que el consistorio controle si cada cual ha cumplido con su deber. Además, para evitar que un pecador declarado se acerque a la mesa eucarística, las Iglesias protestantes, que han abolido el uso de la confesión privada auricular, han habilitado dispositivos para reemplazarla. En las iglesias luteranas se practica la "absolución evangélica", una vez que el pastor ha leído en voz alta una confesión pública de los pecados. En las iglesias calvinistas desempeña ese papel la "disciplina eclesiástica". Instituida por Calvino, a quien preocupaba que "muchos se precipiten a la comunión inconsideradamente", consiste en un examen ante el consistorio, que amonesta a los pecadores y puede hasta excomulgarlos; es decir, apartarlos de la eucaristía. Así pues, la amonestación sustituye a la confesión, y la penitencia pública a la privada. Resulta paradójico que el respeto del fuero interno provenga, en este caso, de los católicos, y no de los protestantes. Entre éstos, el celo por "evangelizar la Iglesia" ha podido más que el respeto de la libertad del cristiano.

## *Ceremonias colectivas*

Las grandes etapas de la vida individual son motivo, asimismo, de ceremonias colectivas en el templo. El bautismo no provoca la misma premura que entre los católicos, dado que no desempeña un papel determinante en la economía de la salvación. Los niños que nacen durante la semana son bautizados todos juntos el domingo siguiente, antes de la predicación. En su *Apología para los de la religión* (1647), Moïse Amyraut describe la ceremonia tal como se practica en su tiempo, del siguiente modo: "Después de una oración solemne, se ofrece el niño a Dios, pidiendo en nombre de Nuestro Señor Jesucristo que sea partícipe de su salvación y que el bautismo produzca en él la virtud, para remisión del pecado original y santificación cuando crezca. Y, después de haber tomado promesa a los que le presentan de que le instruirán en la fe del Evangelio y en el amor de la piedad, se le derrama agua sobre la cabeza, bautizándole en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". El padre puede presentar por sí mismo a su hijo y darle su nombre, pues la presencia de un padrino y una madrina, que no se mencionan en la Escritura, no es obligatoria; pero, en la práctica, se ha mantenido la costumbre. Esponsales y matrimonio son también motivo de ceremonias en el templo. Los esponsales, o "palabras de futuro", constituyen un compromiso solemne que sólo el consistorio puede romper "por mayores y legítimas causas". El matrimonio, que no se considera sacramento, se celebra, en teoría, seis semanas más tarde ante el ministro de la parroquia de uno de los contrayentes.

En cambio, la muerte y la inhumación siguen siendo asuntos privados, cosa que no puede sorprender, puesto que Lutero y Calvino no creen ni en el purgatorio ni en la intercesión de los vivos. En estas condiciones, la inhumación se reduce a una ceremonia decente, pero sin nada del fasto que distingue ciertas pompas fúnebres en el ámbito católico. Entre los luteranos de la comarca de Montbéliard, primeramente se procede, en privado, a la inhumación del cadáver, en presencia exclusiva de la familia y con rezo de una corta oración; luego, parientes y amigos se reúnen en el templo para escuchar un sermón del pastor. Entre los calvinistas todo transcurre con más desnudez aún. ¿No dio ejemplo el propio Calvino pidiendo que su cuerpo, envuelto en una tosca tela, fuese llevado al cementerio sin cantos ni discursos, y que ninguna piedra indicase el lugar de su sepultura? Semejante manera de actuar escandaliza a los católicos, e incluso a los luteranos, como el estrasburgués Élie Brackenhoffer, de paso en Ginebra en 1643: "Ni oración fúnebre, ni canto, ni conmemoración, mucho menos aún tañidos de campana en esta ocasión. Cuando un hombre muere, muere. Ni siquiera se le hace la caridad de un *Padre Nuestro*. Por ello, los afligidos y las otras gentes vuelven a sus casas sin consuelo, sin exhortación". De hecho, la *Disciplina de las Iglesias reformadas de Francia* prohíbe que los pastores asistan a las inhumaciones, y precisa: "En los entierros no se rezará oración alguna ni se predicará, para prevenir toda superstición". El difunto no precisa los rezos de sus

allegados, y éstos, seguros de que se cuenta entre los elegidos, no tienen necesidad de consuelo: la salvación es cosa personal, y la esperanza de los sobrevivientes es una certeza.

## *Solidaridades y predestinación*

Así pues, de la oración en familia a la "disciplina eclesiástica", del bautismo al culto dominical y a la celebración de la eucaristía, las prácticas protestantes resultan ser por lo menos tan comunitarias como las católicas. Sin embargo, entre ambas existe una diferencia fundamental. Para los católicos, el sacrificio de la misa, las oraciones por los difuntos, las peregrinaciones a los santuarios marianos hallan su sentido y su justificación en el dogma de la comunión de los santos: el cristiano, pese a lo que puedan hacer pensar ciertos discursos eclesiásticos, no está comprometido solo en la aventura de su salvación, sino que, por el contrario, puede contar con los méritos de Cristo y también con los sufragios de los santos y las oraciones de los vivos. Para los protestantes, sean luteranos o calvinistas, las prácticas colectivas no pueden tener más fin que mantener en su fidelidad individual a cada uno de los que participan en ellas y, llegado el caso, controlar esa fidelidad; nada más.

El protestante sabe que es un elegido de Dios, predestinación personal que resulta, según Calvino, del "consejo eterno de Dios mediante el que ha determinado lo que quería hacer de cada hombre". Esta predestinación implica a la vez certeza y responsabilidad: certeza de figurar entre los elegidos, responsabilidad ante Dios que salva. El católico, con ayuda de la gracia, ha de merecer su propia salvación por sus obras. El protestante ha de vivir de acuerdo con la ley, gratuitamente y sin contrapartida. En esto reside la responsabilidad del fiel: a la inversa que el católico, está liberado de la angustia de la muerte y del Juicio, pero ha de testimoniar que Dios lo ha elegido recibiendo la Palabra y ajustándose a sus exigencias. Por consiguiente, el individualismo y el fuero interno se hallan verdaderamente en la entraña de la teología reformada. En este sentido —y sólo en este sentido— tiene Claudel razón de escribir: "El protestante reza solo, pero el católico reza en la comunión de la Iglesia". La paradoja reside seguramente en que, si las dos Reformas del siglo XVI —la protestante y la católica— desempeñaron un papel capital en el desarrollo de una piedad que cada vez fue interiorizándose más, las Iglesias protestantes concedieron a las prácticas colectivas tanta importancia o más que la Iglesia romana. Pero, sea lo que fuere, cada una a su modo, "las nuevas formas de religión que se establecen en los siglos XVI y XVII" constituyen, como escribía Philippe Ariès, uno de los tres acontecimientos fundamentales "que van a modificar las mentalidades, en particular, la idea de uno mismo y su papel en la vida diaria de la sociedad".



# Las prácticas de lo escrito

Roger Chartier

Philippe Ariès consideraba que la entrada de las sociedades occidentales en la cultura de lo escrito era una de las principales evoluciones de la Edad Moderna. Los avances de la alfabetización —en el sentido de que la mayoría accede a saber leer y escribir—, la circulación más abundante de lo escrito, ya se lea o se produzca, ya sea manuscrito o impreso, la difusión de la lectura en silencio, que instaura una relación solitaria y secreta entre el lector y su libro, constituían para él otras tantas transformaciones decisivas que trazaban de manera nueva la frontera entre los gestos culturales del ámbito privado y los de la vida colectiva. El texto que sigue, fiel a esta hipótesis, quiere mostrar cómo nuevas modalidades de relación con la escritura construyen entre los siglos XVI y XVIII una esfera de la intimidad, a la vez retiro y refugio para el individuo sustraído a los controles de la comunidad; pero también pretende manifestar que esta evolución no destruye todas las prácticas antiguas, si es compartida por todos los que manejan los impresos. Leer en voz alta, para los demás o para uno mismo, leer entre varios, leer durante el trabajo o durante el tiempo libre que se pasa en común son gestos que no desaparecen con la revolución de la lectura en silencio y en la intimidad. Por lo tanto, también en este campo, se trata de reconocer la mezcolanza de las prácticas sin perder de vista que a través de ese abigarramiento se establecen nuevos modelos de comportamiento, nuevas conductas culturales características del proceso de privatización de la primera modernidad.

## Medir la alfabetización

¿Puede medirse la entrada gradual de las sociedades occidentales en la escritura? Los historiadores han pensado que sí y, por ende, han contado las firmas de todos los documentos, parroquiales o notariales, fiscales o judiciales, que permiten hacer un reparto de los que podían suscribir su nombre y de los que no podían. Tras vacilaciones y debates, actualmente parece admitido que el porcentaje de firmantes puede indicar de manera muy global cuál es el punto de relación con lo escrito que alcanza una sociedad dada, pero que no se puede considerar medida directa de una competencia cultural particular. Efectivamente, en las sociedades del Antiguo Régimen en las que el aprendizaje de la escritura sucede al de la lectura y, por tanto, sólo atañe a parte de los niños, está claro que si bien todos los que firman saben leer,

no todos los que leen saben forzosamente firmar. Y también está claro que, de los que firman, no todos escriben, bien porque la firma haya constituido la última fase de su aprendizaje cultural, bien porque, faltos de práctica, ya no tengan dominio de la escritura que, sin embargo, aprendieron en otro tiempo y de la que sus firmas son como reliquias.

Así pues, cabe considerar que, de modo paradójico, la firma en las sociedades antiguas identifica a una población que, a buen seguro, sabe leer pero en la que sólo una parte de los individuos (imposible de contar) puede escribir, y que no es el total de los leyentes, puesto que una parte de los mismos (también imposible de contar) nunca ha sabido firmar. Esta observación no conduce a negar todo valor a los porcentajes de firmas que pacientemente se han recogido a través de los siglos y los lugares, sino, simplemente, a tomarlos como lo que son: indicadores culturales macroscópicos, heteróclitos, que no miden con exactitud ni la difusión de la capacidad de escribir, más restringida de lo que indican las cifras, ni la de la lectura, que es más amplia.

## *Mayor número de lectores*

Hecha esta salvedad, es evidente que todas las series utilizables atestiguan en toda Europa, durante los siglos XVI y XVII, un gran avance de los porcentajes de firmas (que pueden calificarse como "porcentajes de alfabetización" a condición de no suponer que indican inmediatamente el porcentaje de población que sabe leer y escribir). Ante todo, pongamos tres ejemplos nacionales en los que el tamaño y distribución de los materiales estudiados permiten proponer cifras globales para todo el país, ciudades y campos unidos. En Escocia, las firmas recogidas para el *National Covenant* de 1638, que afirma la unidad presbiteriana del país, y para el *Solemn League and Covenant* de 1643, que lo pone de parte del Parlamento inglés, si establece el presbiterianismo, hacen que se deduzca un porcentaje de alfabetización masculina del 25%. Cien años más tarde, en la década de 1750, los porcentajes de firmas de los testigos citados ante la *High Court of Justiciary*, suprema jurisdicción criminal escocesa, son del 78% entre los varones y del 23% entre las mujeres —lo que permite dar unos porcentajes nacionales del 65 y del 15% respectivamente, una vez corregida la variación existente entre la composición social del grupo de los testigos y la población del país en su conjunto—. En Inglaterra, las firmas recogidas para el *Protestation Oath* de 1641 (juramento de fidelidad a la "verdadera religión, reformada y protestante"), el *Vow and Covenant* de 1643 (juramento de lealtad al Parlamento) y el *Solemn League and Covenant* de 1644 (que introduce el presbiterianismo) indican un porcentaje masculino del 30% de alfabetizados. En la segunda mitad del siglo XVIII, los registros matrimoniales de la *Church of England*,

que exige desde 1754 la firma de los cónyuges, dan fe de los avances de la escritura: tanto en 1755 como en 1790 firma el 60% de los varones, mientras que entre las mujeres el porcentaje es del 35% en 1750 y del 40% en 1790. Por último, en Francia, las firmas de los contrayentes en los registros parroquiales (recogidas en casi todas las provincias del país, en 1877, por los maestros que reclutó el rector Maggiolo) muestran en un siglo una clara progresión: en 1686-1690, sólo firman el 29% de los varones y el 14% de las mujeres; en 1786-1790, lo hacen el 48% de los varones y el 27% de las mujeres. Por tanto, en estos tres lugares, y ateniéndose sólo a la alfabetización masculina, la escritura se hace más usual: en cien o ciento cincuenta años, el aumento del número de firmantes (esto es, de leyentes seguros y de posibles escritores) es del 40% en Escocia, del 30% en Inglaterra y del 19% en Francia.

En otros países, en donde aún no es posible presentar una cifra nacional, existen progresiones similares, verificadas en el ámbito urbano o regional. Por ejemplo, en Amsterdam, en donde las promesas de matrimonio hechas ante notario son firmadas por el 85% de los varones y el 64% de las mujeres en 1780, frente el 57% y el 32% en 1630. Por ejemplo en Turín, en donde, en 1790, el 83% de los varones y el 63% de las mujeres firman sus capitulaciones matrimoniales, mientras que en 1710 sólo lo hacían el 71 y el 43% respectivamente. Y en la provincia de Turín, es decir, en el campo sometido a la ciudad, la progresión es aún más espectacular: los signatarios pasan del 21 al 65% y las signatarias, del 6 al 30%. Por ejemplo en Castilla la Nueva, en la jurisdicción del tribunal de la Inquisición de Toledo, en donde los testigos y los acusados (de los que ocho de cada diez son varones y uno de cada dos, un personaje de mayor o menor importancia) firman en el 49% de los casos, bien o mal, entre 1515 y 1600; en el 54%, entre 1651 y 1700, y en el 76% entre 1751 y 1817. Estos porcentajes, por la propia composición de la muestra, no pueden indicar una cifra global de firmantes válida para el total de la población castellana, pero su incremento señala un adelantamiento continuo y regular de la alfabetización.

Fuera de Europa, en las colonias americanas, la tendencia es la misma. En Nueva Inglaterra, en 1650-1670 firma su testamento el 61% de los varones; en 1705-1715, el 69%; en 1758-1762, el 84% y en 1787-1795, el 88%; entre las mujeres, en las tres primeras fechas, los porcentajes son respectivamente del 31, 41 y 46%. En Virginia, el porcentaje de firmas masculinas en los testamentos, más pequeño, pasa del 50% entre 1640 y 1680 al 65% en 1705-1715, y luego al 70% entre 1787 y 1797.

Por consiguiente, la Edad Moderna contempla en todas partes un incremento, a veces neto, de los porcentajes de varones y mujeres capaces de firmar, y ello sea cual sea el nivel de las cifras en valor absoluto. En tierra reformada como en tierra católica, en las ciudades y en el campo, en el Antiguo y en el Nuevo Mundo, el trato con la escritura progresa, dotando a las poblaciones de competencias culturales que anteriormente sólo eran privativas de una minoría. Esta observación no significa, sin embargo, que el incremento carezca de interrupciones y retrocesos. La alfabetización también tiene una coyuntura en la que pueden señalarse, dentro de una tendencia

secular a la alza, contracciones y regresiones. En Inglaterra, los porcentajes de firmantes entre los testigos citados ante el tribunal eclesiástico de la diócesis de Norwich, repartidos por generaciones escolares, dan fe de retrocesos temporales, pero marcados: afectan a los que tuvieron diez años entre 1580 y 1610, en especial entre los comerciantes, los *husbandmen* (terrazgueros) y los *yeomen* (labradores), o en la década de 1640, la de la guerra civil —entonces el retroceso es de más del 20% entre los *yeomen*—, o también en los decenios de 1690 y 1700 en que se produce una regresión de la alfabetización de los campesinos, especialmente entre los *husbandmen*. En Madrid también, en la segunda mitad del siglo XVII se produce una reducción de la alfabetización: en 1650, el 45% de los testadores firman su testamento o su declaración de pobreza; entre 1651 y 1700 sólo lo hace el 37%. Además, el retroceso es más marcado entre los varones, quienes bajan del 68 al 54%, que entre las mujeres, que pasan del 26 al 22%. Por último, en Provenza, las generaciones escolares del medio siglo comprendido entre 1690 y 1740 asisten a un estancamiento, incluso un claro declive, en ciertos lugares, cuya medida dan las firmas de los testamentos y de las partidas de matrimonio. Si bien la coyuntura cultural de Provenza está marcada, como en todas partes, por un incremento de las cifras de alfabetización (entre finales del siglo XVII y principios del XIX, en una muestra de veinte comunidades, trece duplican el porcentaje de firmantes), ese incremento no excluye las pausas y los retrocesos entre tiempos de conquista, que en este caso son el periodo 1650-1680, y los cincuenta o sesenta años posteriores a 1740. Naturalmente, según los diferentes lugares, las razones de las regresiones varían, pues dependen del deterioro de la red escolar o de la afluencia de inmigrados menos alfabetizados, o también de la mediocridad de la coyuntura económica global; pero, en todo caso, señalan que el acceso de las sociedades occidentales a la escritura entre los siglos XVI y XVIII no tuvo un progreso lineal y continuo. Y tal vez sea esa fragilidad lo que más lo diferencia del proceso de alfabetización basado en la escolarización general, tal como se engrana de manera irreversible en el siglo XIX.

## *El dominio desigual de lo escrito*

El trato con lo escrito, aunque ha aumentado, no está repartido uniformemente. En el ámbito europeo, los porcentajes de firmas señalan una serie de diferencias. La primera, entre varones y mujeres: siempre, en todas partes, los primeros firman más que las segundas, y a menudo con una ventaja que puede alcanzar el 25 o el 30%. Si bien esta diferencia prueba con toda seguridad que las mujeres participan menos que los hombres en el mundo de la escritura, no debe tomarse como medida exacta de una capacidad de lectura desigual. Efectivamente, en las sociedades antiguas, la educación de las niñas se concibió durante mucho tiempo con inclusión del

aprendizaje de la lectura, pero no de la escritura, inútil y peligrosa para su sexo. En la *Escuela de mujeres*, Arnolphe quiere que Agnès lea y que, de este modo, se impregne de las "Máximas del matrimonio", pero le desespera que sepa escribir, en particular, a Horace, su enamorado. Por tanto, las cifras de firmas femeninas no pueden indicar, menos aún que entre los hombres, los porcentajes de "lectoras" en el Antiguo Régimen, dado que muchas, y no sólo en los medios populares, nunca aprendieron a escribir.

Segunda diferencia: entre el oficio y posición de cada cual. Por esta razón, en la Inglaterra rural y provincial del siglo XVII, la capacidad para firmar (medida por la de los testigos citados ante los tribunales eclesiásticos) se halla en estrecha correlación con la actividad económica y la posición social de los distintos grupos. Las censuras son bien claras: los clérigos, los caballeros, los comerciantes importantes saben todos (o casi todos) firmar; entre los artesanos cualificados (plateros, guarnicioneros, tejedores de paños) y los labradores *(yeomen)* sólo están en ese caso siete u ocho hombres de cada diez, y únicamente uno de cada dos en la mayoría de los oficios, especialmente en los textiles o en los relativos al vestido. Luego vienen los comerciantes y artesanos de pueblo (herreros, ensambladores, carpinteros, carniceros, etcétera) de los que sólo el 30 o el 40% pueden firmar, y, en lo más bajo de la jerarquía social, los grupos en los que, como mucho, firma un hombre de cada cuatro: por ejemplo, los trabajadores de la construcción, los pescadores y los pastores, los terrazgueros *(husbandmen)*, los jornaleros *(labourers)*. El ejemplo de la provincia inglesa vale, con algunos matices, para todos los lugares de la Europa rural en que la aptitud para firmar dependa estrictamente del grado de cualificación del oficio y de su mayor o menor inserción en un mercado distinto del local.

También en la ciudad la jerarquía de la firma responde a la de la profesión y la condición; pero, en relación con el campo, las puntuaciones urbanas presentan una buena ventaja. Es el caso de la Europa mediterránea: en Emilia, por ejemplo, muy a principios del siglo XIX, el registro civil atestigua que, en las cinco ciudades de Piacenza, Parma, Reggio, Módena y Bolonia, pueden firmar el 42% de los esposos y el 21% de las esposas, mientras que en los campos circundantes los porcentajes son sólo del 17 y del 5% respectivamente. También es el caso de la Europa del norte: en el siglo XVII, entre los artesanos y comerciantes de Londres el número de alfabetizados es tres veces el de sus homólogos rurales, y entre los criados, dos veces y media (en Londres firma el 69%; en la Inglaterra rural, sólo el 24%). Ésta es, por tanto, otra de las diferencias en las que se funda la originalidad de la cultura de las ciudades modernas, en donde son más numerosos los que manejan lo escrito y en donde lectura y escritura son competencias repartidas más uniformemente.

Estas diferenciaciones múltiples en el acceso a lo escrito crean seguramente grandes variaciones en el proceso de privatización que caracteriza los tres siglos de la Edad Moderna. El desarrollo (desigual) de la alfabetización lo implica, en efecto, de diversas maneras. Saber leer es, en primer lugar, la condición obligatoria para que

puedan aparecer prácticas nuevas, constitutivas de la intimidad individual. La relación personal con el texto que uno lee o escribe libera de las antiguas mediaciones, sustrae a los controles del grupo, permite que uno se encierre en sí mismo. De este modo, la conquista de la lectura en solitario hizo posible las nuevas piedades que modificaron radicalmente las relaciones del hombre con la divinidad; pero saber leer y escribir permite también nuevos modos de relacionarse con los demás, y con los poderes: su difusión configura sociabilidades nuevas y a la vez sirve de base a la construcción del Estado moderno, que apoya en la escritura una nueva manera de expresar la justicia y de reglamentar la sociedad. Del mayor o menor trato con lo escrito depende, pues, una mayor o menor emancipación respecto de las formas tradicionales de existencia que vinculan estrechamente al individuo a su comunidad, le sumergen en un colectivo próximo y le hacen dependiente de intermediarios obligados, intérpretes y lectores de la Palabra divina o de los mandatos del soberano.

## *La Europa de la alfabetización*

El nuevo modo de estar en sociedad que instaura la privatización de las conductas y de los pensamientos no avanza al mismo ritmo en toda Europa. Entender esas diferencias, esas evoluciones que no llegan al mismo resultado, remite sin duda a una escisión mayor, macroscópica, en el reparto del dominio de lo escrito: la que contrapone una Europa del norte y noroeste, con altas cifras de alfabetización, a una Europa “periférica” (en relación con ese “centro” letrado) situada muy por debajo. A fines del siglo XVIII, en la Europa habituada a la escritura puede firmar entre el 60 y el 70% de los varones: el 71% en la Francia situada al norte de la línea Saint-Malo/Ginebra; el 61% en los Países Bajos austriacos; el 60% en Inglaterra, y el 65% en Escocia. Entre las mujeres, si exceptuamos Escocia, los porcentajes se sitúan alrededor del 40%: el 44% en el norte/nordeste de Francia; el 37% en los Países Bajos austriacos; el 40% en Inglaterra. Medir la alfabetización de la Europa periférica resulta más difícil, dado que las investigaciones están menos adelantadas. Con todo, algunos indicios permiten señalar su retraso. Por una parte, en Italia, en la Emilia de principios del siglo XIX —tarde, por tanto— los porcentajes *urbanos* no superan el 45% de firmantes, entre los varones, y el 26% entre las mujeres; en consecuencia, es lícito pensar que serán más bajos —y seguramente mucho— respecto del total de la población (rural y urbana) y de toda Italia, Mezzogiorno incluido. Por otra parte, en la Hungría de 1768, sólo es capaz de firmar el 14% de los magistrados municipales de pueblos y burgos —lo que permite suponer un porcentaje aún menor entre el conjunto de la población campesina—. Por último, en el norte, en Suecia, la capacidad de

escribir seguramente sigue siendo poco común a fines del siglo XVIII, ya que todavía en la década de 1870 sólo es privativa del 35% de los reclutas.

Europa adelantada culturalmente en el norte y noroeste, Europa retardataria de las periferias: en su simplicidad brutal, el contraste enuncia a buen seguro una verdad; sin embargo, requiere matices. En primer lugar ha de hacerse un reconocimiento de las áreas de transición que conducen de las regiones en las que a fines del siglo XVIII firman dos de cada tres hombres a aquéllas en donde sólo son dos, es decir, uno de cada diez, los que pueden hacerlo. La Francia meridional, al sur de la citada línea Saint-Malo/Ginebra, es una de esas zonas intermedias, pues en ella, firman su partida de matrimonio, al final del Antiguo Régimen, el 44% de los varones y el 17% de las mujeres. En segundo lugar, dentro de las periferias que firman poco, parece grande el contraste entre dos situaciones: aquélla en la que la capacidad de leer apenas está más desarrollada que la aptitud para escribir (es, tal vez, el caso italiano o húngaro), y aquélla en la que una distancia inmensa separa ambas competencias. En la Suecia en que pocos son los que saben escribir, el 80% de los varones y de las mujeres saben leer hacia mediados del siglo XVIII. En efecto, desde finales del siglo anterior, especialmente después de la ley de la Iglesia de 1686, la Iglesia luterana, apoyada por el Estado, ha emprendido una amplia campaña de enseñanza de la lectura, para que todos los fieles puedan “aprender a leer y a ver con sus propios ojos lo que Dios ordena y manda a través de su sagrada Palabra”. De ahí que el clero de las parroquias se encargue de la obra de alfabetización (pero solamente para la lectura); de ahí que se hagan exámenes periódicos, con motivo de las visitas parroquiales, para verificar las capacidades de lectura y los conocimientos catequísticos de los fieles; de ahí que se prohíba la comunión y el sacramento del matrimonio a quien no lea y no sepa nada del catecismo. La campaña, muy intensa entre 1690 y 1720, da sus frutos, pues instaura en las poblaciones sueca y finlandesa una dicotomía radical entre un saber leer general (aunque de origen y uso religioso) y un saber escribir que sólo es asunto de una minoría selecta.

Esta manera de relacionarse con la escritura seguramente no es particular de Suecia. Tal vez sea la de Dinamarca donde, a fines del siglo XVIII, la separación entre lectura y escritura parece muy marcada. Es, a buen seguro, la de Escocia donde, en otro nivel de alfabetización, puesto que por lo menos respecto de los varones el país está entre los primeros de la Europa que firma, la escritura está totalmente generalizada. Según los testimonios recogidos en 1742 por el pastor evangelista de Cambuslang, la parroquia epicentro de la renovación religiosa que conmueve entonces a la Iglesia de Escocia, todos los fieles, hombres y mujeres, cuando son interrogados sobre su libro religioso, declaran que han aprendido a leer; pero sólo el 60% de los varones y el 10% de las mujeres indican que saben escribir. La presión de la Iglesia en el luteranismo sueco, la de la comunidad en el presbiterianismo inglés (muchos fieles de Cambuslang dicen haber aprendido a leer para evitar la “vergüenza” de no poder participar plenamente en las asambleas religiosas) hacen

que en ciertas tierras protestantes la capacidad de leer se generalice —y ello, sea cual fuere la cifra de alfabetización que mida el cómputo de las firmas.

## *Las Reformas y lo escrito*

No hay que inferir de lo dicho que esa lectura de todos y todas es, siempre y en todo lugar, un efecto obligado del protestantismo. En Alemania, muy temprano, ya a mediados de la década de 1520, Lutero abandona la exigencia de la lectura individual y generalizada de la Biblia por otro proyecto distinto que destaca la predicación y el catecismo —por ende, el papel de enseñanza e interpretación que se asigna a los pastores, quienes, de ese modo, deben controlar las comprensiones del texto sagrado —. Se instaura una separación evidente entre las políticas escolares de los estados luteranos, cuyo objetivo es ante todo formar a las elites pastorales y administrativas, y la obra de educación religiosa del pueblo que, apoyada en la enseñanza oral y en la memorización, puede muy bien aceptar el analfabetismo. Y de hecho, en tierra renana, en la segunda mitad del siglo XVI, los visitadores encargados de examinar los conocimientos religiosos de los fieles y no, como más tarde en Suecia, su aptitud para leer, observan a menudo recitaciones sin comprensión, respuestas de memoria con abundantes errores que prueban suficientemente que la catequesis no está encaminada a una lectura personal de la Biblia, sino sólo a la memorización de fórmulas que se enseñan oralmente. Hasta la "Segunda Reforma", la que fue iniciada por el pietismo a fines del siglo XVII, la relación individual con la Biblia —que supone el dominio de la lectura— no se plantea como exigencia general, primero propugnada por la enseñanza recíproca de los conventículos religiosos y luego afirmada por los Estados en la reglamentación de los programas de las escuelas elementales. De ahí una mutación en la propia posición de la Biblia: mientras que, en la Alemania del siglo XVI, es un libro de pastores, de candidatos al ministerio, de bibliotecas parroquiales, en la de principios del siglo XVIII se convierte en un libro de todos, producido en serie a precio muy bajo. De ahí también, quizá, el aumento de la alfabetización en la Alemania del pietismo: en Prusia oriental, el porcentaje de campesinos capaces de firmar su nombre pasa, al parecer, del 10% en 1750 al 25% en 1765 y al 40% a fines de siglo. Por tanto, es con el pietismo, y no con la Reforma luterana, con lo que se difunde de manera universal en Alemania la práctica de leer —y ello desde los mismos decenios en que se asiste a la campaña de alfabetización de la Iglesia sueca.

## *Adelantamientos medievales*

El desarrollo de la alfabetización y la difusión de la lectura, por utilizar los mismos términos que Philippe Ariès, son, pues, con diferencias y variaciones, uno de esos hechos fundamentales que contribuyen a modificar la idea que el hombre occidental tiene de sí mismo y de su relación con los demás. Con todo, este hecho sólo es mensurable respecto de los dos últimos siglos de la Edad Moderna, ya que, salvo raras excepciones, sólo a partir de los últimos años del siglo XVI, y a menudo más tarde, existen grandes cantidades de documentos o series continuas que puedan proporcionar firmas válidas para hacer el recuento. La situación cultural de los países europeos sigue siendo, pues, en gran medida, una desconocida, y seguramente sería inexacto pensar que se caracteriza en todas partes por una alfabetización muy escasa y por un monopolio de los clérigos sobre la cultura escrita. En Flandes, por ejemplo, diversos indicios son muestra de la realidad de una capacidad popular de leer, escribir y contar: la frecuencia de las pequeñas escuelas urbanas *sine latino*, destinadas a enseñar los rudimentos a la mayoría (hay probablemente unas veinte en Saint-Ouen en 1468, y veinticuatro en Valenciennes en 1497, una ciudad de 10 000 habitantes); o la presencia de textos en los frescos o cuadros de iglesia; por ejemplo, los altos porcentajes de firmas, del orden del 70%, hallados en las facturas de toda índole (rentas, suministros y trabajos) que se entregaban a los contables de la regiduría y de los hospitales de Saint-Ouen en el siglo XV. De ellas se desprende que, en la gran mayoría de los casos, los mercaderes y los artesanos estaban alfabetizados, y que la mayor parte de los jornaleros o de los transportistas son los únicos que no cruzaron la frontera de la firma. En el campo, la situación es seguramente distinta, pero el hecho de que se lleven tablas de pobres, registros de comunidad y fábrica, estados de impuestos, indican un dominio de la escritura generalizado —y el hecho de que se fijen en la pared las cuotas de imposición supone que hay lectores para leerlas.

Este Flandes medieval que lee y escribe no es único en Europa. Las ciudades italianas también conocen el trato con la escritura, incluso en los medios populares, desde el siglo XIV: en Florencia, hacia 1340, entre el 45 y el 60% de los niños de seis a trece años están escolarizados en las escuelas elementales de la ciudad —lo que permite inferir un porcentaje muy superior sólo para los muchachos, dada la gran desigualdad existente en la frecuentación de la escuela por ambos sexos—. Así pues, al menos en ciertos lugares, la conquista de la escritura ya está hecha a fines de la Edad Media, y los avances, espectaculares y generales, entre 1600 y 1800, no deben hacer que se infiera demasiado aprisa una rareza universal de la capacidad de leer y escribir entre 1400 y 1500.

## *El rechazo de lo escrito*

Ni tampoco que se desdibuje la fuerza y la persistencia de una representación colectiva hostil a la escritura, a su dominio y a su diseminación. Es ese rechazo lo que Shakespeare pone en escena en la segunda parte de *Enrique VI* para caracterizar la rebelión del pañero Jack Cade. En la escena II del acto IV de la obra, cuya edición en cuarto data de 1594, Cade y sus hombres deciden matar a todos los hombres de leyes *(all the lawyers)* y cogen como primera víctima al escribano de Chatham. Su odio social se alimenta de un triple rechazo de la escritura: porque es la escritura la que lleva las decisiones de justicia, y la mención que hace Cade del *parchment scribbled o'er* y sellado es sin duda alguna una alusión a los *royal writs* que, desde el siglo XII, codifican las quejas que se depositan ante el rey y transmiten sus decisiones de justicia a los *sheriffs* locales (ahora bien, a Cade se le ha condenado a quemarle la mano por robar ganado); porque es la escritura la que fija las dependencias económicas de los más pobres —de ahí el reproche que se hace al escribano de Chatham: *He can make obligations and write court-hand*, alusión a los pagarés y a la escritura cursiva que es la de las actas notariales; porque la escritura tiene una fuerza mágica y maléfica: el escribano de Chatham tiene *a book in his pocket with red letters in't*; esto es, un libro de brujería con rúbricas o títulos en tinta roja, tal vez asociado a su condición de judío, indicada por su nombre, Emmanuel, cuyo sentido epistolar conoce uno de los rebeldes, Dick: *They use to write it on the top of the letters*. El manejo de la escritura queda caracterizado de este modo como la imposición de una autoridad que somete el débil al fuerte mediante la ley o la magia, y también como el signo de un rechazo de la igualdad comunitaria. De ahí la pregunta de Cade al escribano: *Dost thou use to write thy name, or hast thou a mark to thyself, like an honest plain-dealing man?* La marca, que puede ser cosa de todos, es prueba del respeto de esta igualdad original, la firma, que distingue a los que escriben, indicio de un rechazo de la regla común.

Más avanzado el acto, en la escena VII, los rebeldes, dueños de Londres, dan rienda suelta al aborrecimiento que sienten por la cultura escrita. Quieren destruir sus lugares de transmisión *(others to th'Inns of Court: down whit them all)*, sus monumentos antiguos *(burn all the records of the realm)*, sus técnicas de reproducción (por eso se acusa a lord Say de haber construido un molino de papel y de haber introducido la imprenta en el Reino), su léxico de descripción (otro cargo contra lord Say es que está rodeado de hombres *that usually talk of a noun and a verb, and such abominable words*). Contra estas novedades opresivas y corruptoras, Cade reivindica los derechos de una cultura tradicional, basada en la palabra y en el signo. *My mouth shall be the parliament of England*: así se hace referencia a la concepción antigua que identifica la fuerza de la ley con su proclamación oral y, por ende, al tenaz apego a esa forma de expresión de la autoridad. Y contra la utilización del libro y del impreso, se valoriza la antigua práctica que regulaba las transacciones privadas y que utilizaba las muescas hechas en palos de madera (*the score and the tally* —la tarja—) para recordar las deudas. En consecuencia, al representar una

rebelión que contaba siglo y medio, porque la sublevación de Jack Cade data de 1449 (es decir, de veintisiete años antes de la introducción de la imprenta en Inglaterra), Shakespeare inscribe en su texto una tensión cultural fundamental, la que opone la creciente utilización de la escritura, tanto en el ejercicio del poder de mando y de justicia como en la esfera de las relaciones entre los individuos, a la valoración nostálgica y utópica de una sociedad sin escritura, regulada por palabras que todos pueden oír, por signos que todos pueden entender. Cualquiera que sea su intención en esta representación de la rebelión popular, a la par irrisoria, sangrienta y manipulada, es evidente que su construcción parte del motivo de la hostilidad a la escritura, una escritura que se rechaza porque se la identifica, para lo peor, con las conmociones que transforman la sociedad.

Este repudio —que en la obra se da como popular— encuentra su correspondencia en el rechazo letrado de la imprenta. En el paso del siglo XV al XVI, el tema es frecuente. Por ejemplo, en Venecia, un dominico, Filippo di Strata, desarrolla contra el invento de Gutenberg una argumentación que comparten numerosos miembros del Senado de la ciudad. Para él, la imprenta es varias veces culpable: corrompe los textos, que se ponen en circulación en ediciones apresuradas y con faltas, compuestas sólo por el beneficio; corrompe los espíritus, difundiendo textos inmorales y heterodoxos, sustraídos al control de las autoridades eclesiásticas; corrompe el saber mismo, envilecido sólo por el hecho de su divulgación entre los ignorantes. De ahí la observación inapelable: *Est virgo hec penna, meretrix est stampificata* —la pluma es una virgen, la imprenta, una puta—. Más de un siglo después de los poemas del dominico veneciano, escritos en el último cuarto del siglo XV, un eco de su temática interviene en la comedia de Lope de Vega *Fuenteovejuna*, publicada en Madrid en 1619. En el acto II, versos 892-930, un campesino, Barrildo, y un licenciado de la Universidad de Salamanca, Leonelo, discuten los méritos de la imprenta. Leonelo, el docto, participa sus dudas en cuanto a la utilidad del invento de Gutenberg: desde luego que preserva y difunde las obras de valor, pero también hace circular los errores y los absurdos, permite la usurpación de identidad a los que quieren arruinar la reputación de un autor repartiendo sandeces con su nombre, lleva a la confusión del pensamiento por la sobreabundancia de textos. Lejos de dar paso al avance del saber, la imprenta más bien ha aumentado la ignorancia. Cuando Barrildo declara que el gran número de libros impresos conduce a cada cual a creerse un sabio, Leonelo le responde secamente: “Antes que ignoran más”.

La transculturación escrita de las sociedades occidentales tuvo que avenirse, por tanto, con una duradera representación del saber que califica su diseminación de profanación. El reparto de la capacidad de leer y escribir, la multiplicación de los objetos impresos son fuente de desconcierto para los hombres letrados, eclesiásticos o laicos, que pretenden monopolizar la producción o la discusión del conocimiento. Una primera formulación de esa ambición es la del cristianismo, que hace de los clérigos los únicos intérpretes autorizados de los secretos de Dios, de la naturaleza o

del Estado. Con la revolución científica de principios del siglo XVII se levantan los vetos y los límites que antiguamente se ponían al trabajo de conocimiento, pero no su asignación a una minoría restringida, la *respublica litteratorum*, la única capaz de llevarlo sin peligro para la religión, la ley o el orden. En el momento en que las figuras de Ícaro y de Prometeo se convierten en emblemas de un conocimiento sin límites, se recuerda que el mismo debe ser obra exclusiva de los nuevos clérigos —los intelectuales—. Por consiguiente, hay dos motivos fundamentales: el que atribuye a lo popular un rechazo de la cultura escrita, vista como instrumento de dominación que desgarra el tejido de la comunidad, y el que hace que los hombres letrados rechacen la apropiación vulgar del saber reservado y, por tanto, de las claves que dan acceso al mismo. Es evidente que la entrada de las sociedades occidentales en lo escrito tuvo que efectuarse contra esta doble representación.

## Prácticas de la lectura

### *La lectura en silencio*

Entre los siglos XVI y XVII, la capacidad de leer, más repartida, entraña nuevas prácticas. Philippe Ariès designó claramente la más original de todas: la lectura que se efectúa en la intimidad de un espacio sustraído a la comunidad, que permite la reflexión en solitario. Esta “privatización” de la práctica de la lectura es indiscutiblemente una de las principales evoluciones culturales de la modernidad. Por tanto, es preciso que identifiquemos las condiciones en que se hace posible. La primera se refiere a la difusión de una competencia nueva: la que permite que el individuo lea sin tener que expresar oralmente, en voz alta o baja, el texto que está leyendo. Efectivamente, sólo esta manera de leer puede sustraer al lector al control de la comunidad cuando lee en un espacio colectivo —por ejemplo, una biblioteca o una habitación donde otros están presentes—; sólo ella puede originar la interiorización inmediata de lo que es leído por quien lo lee. Hace que a una práctica lenta, laboriosa, exteriorizada, le suceda una lectura más rápida, más cómoda y que afecta directamente al lector en su yo íntimo. Ahora bien, esta manera de leer, sólo a través del ojo, parece que conquistó progresivamente todos los medios de lectores durante la Edad Media. En un principio práctica exclusiva de los copistas de los *scriptoria* monásticos, transforma luego, desde mediados del siglo XII, los hábitos universitarios, antes de llegar, dos siglos más tarde, a las aristocracias laicas. Por tanto, en el siglo XV, la lectura en silencio se ha vuelto la manera corriente de leer —al menos para los lectores familiarizados con la escritura y alfabetizados de antiguo—. Para los demás, aquéllos que proceden de medios que acceden con lentitud al dominio de la lectura y para quienes el libro sigue siendo un objeto inusitado, extraño, raramente utilizado, la

antigua manera de obrar continúa siendo, sin duda alguna, una necesidad; y, hasta el siglo XIX, los lectores neófitos y torpes se distinguirán de los demás por su incapacidad para leer en silencio. “Si leo en alto, no es para usted, es para mí (…). Cuando no leo bien alto (…) no entiendo lo que estoy leyendo”, replica el granjero Colladan al personaje que, en *La Cagnotte* de Labiche, obra de 1864, se impacienta por su lectura en voz alta de una carta totalmente privada.

Para quienes pueden practicarla, la lectura en silencio abre nuevos horizontes. Ante todo, ha transformado radicalmente el trabajo intelectual que se convierte de manera esencial en un acto de la intimidad individual, en una confrontación personal con textos que cada vez son más numerosos, en una memorización y en un cruce de referencias que se perciben visualmente en los libros. Después, ha permitido una piedad más personal, una devoción más privada, una relación con lo sagrado distinta de la que dictan las disciplinas y las mediaciones eclesiales. La espiritualidad de las órdenes mendicantes, la *devotio moderna*, el propio protestantismo, que suponen una relación directa entre el individuo y la divinidad, se apoyaron cumplidamente en la nueva práctica, pues posibilitaba que por lo menos algunos alimentaran su fe a partir de la lectura íntima de los libros de espiritualidad o de la propia Biblia. Por último, leer solo, en silencio, en secreto, permite audacias hasta entonces vetadas: de ahí, ya a fines de la Edad Media, en la época de los manuscritos, la circulación de textos heréticos, la expresión de ideas críticas, el éxito de los libros eróticos —iluminados adecuadamente—. Si bien la invención de la imprenta constituye una “revolución” porque da paso a la posibilidad de que se reproduzcan en gran número de ejemplares (incluso en la edad de las tiradas pequeñas) y con un coste muy inferior al de la copia manuscrita (incluso en la época del impreso caro) textos que se difunden de manera idéntica para todos los lectores, no por ello han de atribuírsele mutaciones intelectuales o afectivas que dependen de un modo de leer nuevo —ya sea un manuscrito o un impreso el objeto que se lee—. En el siglo XVI, esta otra revolución, la de la lectura, ya está hecha, pero es reciente en los medios laicos, y es sólo parcial, pues deja al margen a los numerosos lectores que no son virtuosos de la escritura. Por tanto, parece clara la división entre los medios en que la lectura se identifica cada vez más con un gesto de la intimidad, de lo privado, y aquéllos en los que la lectura se sitúa todavía en el tejido de una sociabilidad comunitaria cuando no popular. División clara, sin duda, y válida globalmente, pero que, desde luego, ha de matizarse.

## *Más libros para más lectores*

¿Va acompañada la nueva relación con el objeto escrito —manuscrito o impreso — que la lectura visual y silenciosa posibilita, de un trato mayor con el libro, de una presencia más acentuada del mismo en la intimidad de la vivienda familiar? ¿La

privatización de la práctica de la lectura significa, al mismo tiempo, un incremento del número de quienes poseen libros en sus casas, y también un incremento del número de libros que poseen? Responder a estas preguntas supone manejar documentos imperfectos, con lagunas, y a menudo criticados: los inventarios, casi siempre redactados a raíz de una muerte, que estiman y describen (por lo menos parcialmente), entre los bienes de un individuo, los libros que poseía. La fuente no carece de defectos, nada más lejos: no supone de ninguna manera que el difunto leyera o tan siquiera comprase los libros que poseía; ignora los impresos sin valor que podían constituir sus lecturas más frecuentes; no tiene en cuenta los libros, valiosos o peligrosos, que fueron sustraídos a la sucesión antes del inventario. Por tanto, hay que pedirle sólo indicaciones muy globales sobre la presencia del libro en una sociedad dada y hay que ser prudente —aún más que con los porcentajes de firmas— al hacer el cotejo de los datos existentes en lugares distintos, pues pueden estar modificados por la diversidad de las prácticas notariales y por la composición variable de las poblaciones que fueron objeto de tales inventarios en cada situación histórica.

En el siglo XVI, en varias ciudades europeas, las cifras dan fe de una presencia mayor de libros en propiedad, que se guardan en el lugar en donde se habita, aunque con diversas modalidades. En un primer caso, la estabilidad del porcentaje de poseedores de libros, de manera global y por categorías sociales, va acompañada de un incremento general del número de libros en propiedad. Esto sucede en Valencia (España), en donde entre 1474 y 1550, el libro aparece en un inventario de cada tres. La jerarquía de su presencia se delinea de manera estable: poseen libros nueve de cada diez clérigos, tres de cada cuatro miembros de profesiones liberales, uno de cada dos nobles, uno de cada tres comerciantes y sólo uno de cada diez trabajadores manuales. Sin embargo, en esos años cada grupo ve aumentar sus bibliotecas: entre finales del siglo XV y el segundo cuarto del siglo XVI, las colecciones de los médicos pasan de 26 a 62 obras, por término medio; las de los juristas, de 25 a 55; las de los comerciantes, de 4 a 10 títulos; y entre los artesanos de la manufactura textil, ya no es de rigor el libro único, que ha sido reemplazado por “bibliotecas” de cuatro volúmenes, por término medio.

Segunda modalidad, la que ofrece el caso florentino. En el siglo XVI, el porcentaje de inventarios efectuados por el *Magistrato de’ pupilli* que mencionan libros se mantiene, poco más o menos, estable y muy bajo: el 4,6%, entre 1531 y 1569, el 5,2%, entre 1570 y 1608 —entre 1413 y 1453 era ya del 3,3%, antes de sufrir una caída en la segunda mitad del siglo, hasta el 1,4%—. Este porcentaje, que es muy inferior al de Valencia o al de Amiens, en donde el 20% de los inventarios entre 1503 y 1576 incluyen libros, ¿indica un retraso italiano o, simplemente, otra práctica notarial que efectúa inventarios incluso para las herencias más pobres? Es difícil de decir. Lo que es seguro, en cambio, es que, aunque la población de propietarios de libros apenas se incrementa, el número de bibliotecas mejor dotadas sí aumenta: mientras que las que cuentan menos de seis volúmenes representan el 55% del total

antes de 1570, después de esta fecha sólo son el 31%; a la inversa, las que tienen entre 51 y 100 volúmenes pasan del 4,5 al 9% y las que tienen entre 101 y 200, del uno al 8%. En la misma época, las bibliotecas medias, compuestas por entre 6 y 50 volúmenes ganan cerca del 10%, ya que constituyen el 38% del total antes de 1570, y el 47% después.

Última modalidad del trato con el libro en propiedad, en la intimidad de la casa: el incremento del porcentaje de dueños de bibliotecas. Esto sucede en Canterbury, principal ciudad del condado de Kent, en el paso del siglo XVI al XVII. La progresión de los inventarios masculinos que indican la presencia de libros es en este caso clara y continua: uno de cada diez en 1560, uno de cada cuatro en 1580, uno de cada tres en 1590 y uno de cada dos, o casi, en 1620. El aumento es similar, en los mismos niveles, para otras dos ciudades más pequeñas del condado: Faversham y Maidstone. También en ellas la presencia del libro está estrictamente regulada por la condición y el estado: si bien en Canterbury el 90% de los miembros de profesiones liberales y el 73% de los caballeros poseen libros entre 1620 y 1640, en ese mismo caso sólo están el 45% de los artesanos del vestido, el 36% de los obreros de la construcción y el 31% de los *yeomen* que viven en la ciudad. Con estos altos porcentajes, las tres ciudades de Kent no sirven de modelo, ni con mucho, de toda Inglaterra. En las demarcaciones rurales, el libro sigue siendo raro, incluso en el siglo XVII: solamente el 13% de los inventarios del condado de Bedfordshire a fines de la década de 1610 y el 14% de los del condado de Mid-Essex entre 1630 y 1690 señalan su presencia.

¿Aumentó la posesión privada del libro, tal como la registran los inventarios por muerte, entre los siglos XVI y XVIII? ¿Se apoyó el proceso de privatización que caracteriza los tres siglos de la Edad Moderna en la frecuentación íntima de más libros por parte de más lectores? La respuesta está supeditada seguramente a que se reconozcan grandes contrastes entre diversas situaciones, en la segunda mitad del siglo XVIII. En cabeza de la Europa del libro en propiedad, sin discusión, las ciudades de las zonas protestantes. Pongamos tres ciudades de la Alemania renana y luterana: Tubinga, Espira y Francfort. En ellas, los inventarios que incluyen libros a mediados del siglo XVIII constituyen respectivamente el 89%, el 88% y 77% del total de inventarios. Es grande, por tanto, la diferencia respecto de las ciudades francesas de la zona católica, ya sea la capital (en la década de 1750 solamente el 22% de los inventarios incluyen libros) o las ciudades de provincia (en nueve ciudades del oeste francés, el porcentaje es del 36% en 1757-1758; en Lyon, es del 35% en la segunda mitad del siglo). En cambio la diferencia es pequeña respecto de otras tierras protestantes —incluso mayoritariamente rurales— como, por ejemplo, las de América. A fines del siglo XVIII, el 75% de los inventarios en el condado de Worcester (Massachusetts), el 63% en Maryland y el 63% en Virginia señalan la presencia de libros —lo cual manifiesta una buena progresión en relación con el siglo precedente, durante el cual, en esas mismas regiones, el porcentaje era sólo del 40%.

## *Lecturas protestantes*

La frontera religiosa resulta decisiva para diferenciar dos tipos de relación con la propiedad privada del libro. Nada mejor para mostrarlo que la comparación de las bibliotecas de las dos comunidades en una misma ciudad. En Metz, entre 1645 y 1672, el 70% de los inventarios de los protestantes indican libros, contra solamente el 25% de los inventarios de los católicos. Y la diferencia es siempre muy acentuada cualquiera que sea la categoría profesional que se considere: el 75% de los nobles reformados tienen libros, pero sólo el 22% de los nobles católicos están en el mismo caso, y los porcentajes son del 86 y del 29% en las profesiones relativas a la justicia, del 88 y del 50% en las profesiones médicas, del 100 y del 18% entre los que desempeñan cargos públicos menores, del 85 y del 33% entre los comerciantes, del 52 y del 17% entre los artesanos, del 73 y del 5% entre los “burgueses” y del 25 y del 9% entre los jornaleros y trabajadores agrícolas. Los protestantes, que cuentan con el mayor número de propietarios de libros, son también los que más libros poseen: los reformados miembros de profesiones liberales tienen, por término medio, tres veces más libros que sus colegas católicos, al igual que los comerciantes, artesanos y titulares de cargos públicos menores; y, entre los burgueses, el avance es aún más fuerte, con bibliotecas calvinistas diez veces más provistas que las de los católicos.

A esta diferencia en la propiedad del libro se añaden otras que marcan un fuerte contraste en la propia economía de las bibliotecas y en las prácticas de la lectura. En tierra luterana, todas, sea cual sea el nivel social de su propietario, tienen como base el mismo conjunto de libros religiosos. En las ciudades renanas, dicho conjunto lo constituyen, además de la Biblia, los libros de devoción y de espiritualidad, los manuales de preparación para la comunión o la confesión, las recopilaciones de cánticos destinadas al canto coral (los *Gesangbücher*). Sólo la multiplicación de títulos o el número de ediciones diferencian ese soporte religioso de las colecciones. La desigual fortuna o cultura de los poseedores de libros encuentra su reflejo en otro lugar, en la cantidad muy variada y la índole muy distinta de las obras profanas que poseen (las cuales, por lo demás, sólo se hallan presentes en poco más de la cuarta parte de las bibliotecas en la segunda mitad del siglo XVIII). Así pues, una identidad a la par religiosa y cultural se construye alrededor de los mismos libros, que sostienen los diferentes ejercicios religiosos: la lectura de la Escritura, la oración, el canto en común, la audición del sermón, la comunión. Esta homogeneidad de las bibliotecas no vale, seguramente, para todos los protestantismos (por ejemplo, no se encuentra en Metz en el siglo XVII, en donde, excluyendo la Biblia y los Salmos, los títulos y géneros de los libros en propiedad son muy variados), pero caracteriza el luteranismo mayoritario y arraigado de los Estados alemanes, y también, en un mundo de libros más escasos, un calvinismo de modalidad puritana.

Éste es el caso en la América de los siglos XVII y XVIII, ejemplo límite de la práctica protestante del libro. Allí la lectura y la fe se hallan vinculadas de manera

indisociable y definen una cultura enteramente basada en el trato con el texto bíblico. Éste, antes que ser leído, es oído, pues es frecuente que lo lea en voz alta el padre para su familia o el sirviente para sus amos. Joseph T. Buckingham, editor del primer diario de Boston, lo recuerda en sus memorias, publicadas en 1852: "Durante varios años, leí todos los días (en presencia de mis amos) por lo menos un capítulo de la Biblia, y a menudo dos o tres. Estoy seguro de que he leído la Biblia entera por lo menos una docena de veces antes de cumplir dieciséis años, sin otras omisiones que las de los capítulos aburridos *[jaw-breaking chapters]* de las Crónicas. Lo que con más frecuencia leí fueron los libros históricos y así su contenido como su lenguaje llegaron a serme tan familiares como las gracias que se dan antes y después de las comidas —sin que cambiase una palabra durante nueve años—". Por tanto, en esta cultura, saber leer es absolutamente natural, ya que, cuando el niño se enfrenta a lo escrito, reconoce inmediatamente textos que ya ha oído, retenido, y que, a menudo, sabe de memoria. Buckingham declara, por ejemplo: "No recuerdo un tiempo en el que no supiera leer. En diciembre de 1784, el mes que cumplí cinco años, fui a la escuela y habiéndome preguntado el maestro si sabía leer, respondí que sabía leer la Biblia. El maestro me mandó sentar en su cátedra y me presentó una Biblia abierta por el quinto capítulo de los Hechos. Leí la historia de Ananías y Safira quienes fueron castigados por haber mentido. El maestro me acarició la cabeza y me elogió por mi lectura".

Leer significa, pues, volver siempre a los mismos libros, poco numerosos fuera de la Biblia y transmitidos de generación en generación. Esta lectura, que ha podido calificarse de "intensiva", tiene sus formulaciones radicales, como la del cuáquero William Penn: "No tengáis sino algunos libros, pero bien escogidos y bien leídos, ya atañan a temas religiosos o civiles. Leer mucho no hace sino alejar el espíritu demasiado de la meditación. Leer mucho es una opresión del espíritu". También tiene sus tratados de método: "Sed aplicados al leer la Santa Escritura: primero, todas las mañanas y todas las noches debéis leer un capítulo de vuestra Biblia o algún pasaje de un sermón piadoso, y cuando leáis no debéis recorrer el texto y luego dejarlo —más vale no leer que leer de este modo—. Cuando leáis, habéis de conceder especial atención a lo que leéis, y cuando hayáis terminado, habéis de volver a lo que acabáis de leer": éstas son las recomendaciones que pueden encontrarse en un sermón publicado en Boston en 1767.

De hecho, la lectura repetida de los mismos textos es la práctica habitual de los protestantes americanos. Samuel Goodrich, autor y editor, indica en sus recuerdos que se publicaron en 1857: "Está escrito en nuestra Biblia familiar que mi padre leyó este sagrado libro todo entero, trece veces en veinticinco años". Y el bostoniano Robert Keayne declara en su testamento: "Como legado particular a mi hijo, mi librito escrito a mano que está en mi estudio, dedicado a Cor. I, IX, 27, 28. Es un tratado sobre el sacramento de la Eucaristía. Es un librito de bolsillo encuadernado con cuero, escrito enteramente de mi puño y letra, que considero más precioso que el

oro y que he leído, creo, centenares de veces. Deseo y espero que no se separe nunca de él por mucho tiempo que viva". Leídos y releídos, los textos religiosos habitan el espíritu de los fieles a quienes proporcionan referencias y confortación, maneras de hablar o de escribir, un modo de organizar toda la existencia individual o comunitaria basado en la Palabra divina. Como prueba, las experiencias de Joseph Crosswell, predicador itinerante, nacido en 1712 y convertido en el momento del Gran Despertar religioso, el *Great Awakening*: "No creo haber tenido mayor consuelo leyendo la Palabra de Dios. Bendito sea su Autor glorioso y misericordioso. Esta tarde me he sentido deliciosamente *[sweetly]* imbuido de los soplos celestes del Espíritu divino mientras estaba recitando pasajes de la Escritura"; o: "En este día, he recitado de memoria todo el Libro de los Cantares"; o también: "Una fuerte emoción hacia mediodía, cuando cruzaba los bosques recitando los tres últimos capítulos de los Cantares". La cultura puritana de la América colonial propone, por consiguiente, el modelo más radical de la privatización del libro; libro que se sitúa en el centro de la vida familiar, que uno lee para sí y para los demás, que uno sabe de memoria y que está verdaderamente "incorporado" con el individuo debido a que se frecuenta íntima y repetidamente. Caso límite, seguramente, pero con unos rasgos principales que parecen hallarse en otros parajes protestantes, ni calvinistas ni puritanos —por ejemplo, en las ciudades alemanas antes de mediados del siglo XVIII.

## *La biblioteca o retirarse fuera del mundo*

La lectura en silencio del libro (al menos por parte de las elites), la posesión del mismo por más individuos y en mayor número, su situación en el centro de la sociabilidad y de la experiencia individual (por lo menos, en tierras protestantes), lo convierten en el compañero predilecto de una nueva intimidad. Y la biblioteca, para los que pueden tenerla, constituye en adelante el lugar por excelencia del retiro, del estudio y de la meditación en solitario. Un ejemplo, entre otros, Montaigne. En 1579, vende su cargo de consejero en el Parlamento de Burdeos y se dirige a París para hacer imprimir los escritos de su amigo La Boétie; al año siguiente, de nuevo en su castillo, manda pintar en los muros de su biblioteca, que es "de las hermosas entre las librerías de pueblo" una inscripción (en latín): "El año del Señor de 1571, a la edad de treinta y ocho años, las vísperas de las Calendas de Marzo, aniversario de su nacimiento, Michel de Montaigne, cansado desde hace ya mucho tiempo de la esclavitud de la corte del Parlamento y de los cargos públicos, y sintiéndose aún dispuesto, vino a descansar aparte en el seno de las doctas Vírgenes, en calma y seguridad; aquí pasará los días que le quedan por vivir". Esperando que el destino le permita pulir esta morada, estos deleitosos retiros paternos los ha consagrado a su libertad *(libertas)*, a su tranquilidad *(tranquillitas)*, y a su ocio *(otium)*.

Por tanto, la "librería" es, en primer lugar, retiro del mundo, libertad conquistada lejos de lo público. La descripción que Montaigne hace de ella en el capítulo "De tres comercios" (libro III, cap. III, de los *Ensayos*) insiste mucho en ese papel de refugio: "En mi casa me recojo con mayor frecuencia en mi librería", o más adelante, tras señalar que ese "lugar retirado" es el más expuesto al viento de la casa, "que pláceme por ser de acceso algo difícil y estar apartado, tanto por el fruto del ejercicio como por alejar al gentío de mí". Separada del edificio principal por el patio, que es preciso cruzar, la biblioteca es, pues, el lugar del mejor de los comercios, el que mantiene el hombre con sus libros —por ende, consigo mismo—. Sin embargo, retiro no significa reclusión o rechazo del mundo. La "librería" de Montaigne es un lugar desde el que se ve, sin ser forzosamente visto, y que da poder a quien a ella se retira. Poder sobre la casa y su criazón: "Me recojo con mayor frecuencia en mi librería, desde donde a la vez gobierno mi hacienda. Estoy sobre la entrada y *veo* abajo mi jardín, mi corral, mi patio, y a la mayor parte de los miembros de mi casa". Poder sobre la naturaleza que se ofrece a la mirada: "Tiene tres *vistas* de rica y abierta perspectiva". Poder sobre los saberes acumulados en los libros que se abarcan de una sola ojeada: "Es de forma redonda y no tiene de plano más que lo que precisan mi mesa y mi asiento, y al curvarse, me ofrece, de una sola *vista*, todos mis libros colocados en cinco alturas todo alrededor". "De una sola vista" también, Montaigne puede leer las sentencias griegas y latinas pintadas en los travesaños de su biblioteca —las que tomó de Estobeo al principio del retiro fueron parcialmente recubiertas, en 1575 o 1576, por otras, tomadas de Sextus Empiricus y de la Biblia.

Esta tensión entre la doble voluntad de sustraerse al "gentío" y de conservar el dominio sobre el mundo, remite sin duda a la absoluta libertad que permite el trato con los libros, y por tanto al total dominio que el individuo puede tener de sí mismo sin imposiciones ni controles: "Ésta es mi estancia. Intento conservar todo el dominio sobre ella y sustraer este único rincón de la comunidad conyugal, filial y civil". Así pues, las horas que se pasan en la biblioteca garantizan la doble separación constitutiva de la propia idea de privatización en la Edad Moderna: separación respecto a lo público, a lo civil, a los asuntos que son los de la ciudad y el Estado; separación respecto a la familia, a la casa, a las sociabilidades que son las de la intimidad doméstica. El individuo dispone de su tiempo, de su ocio o de su estudio: "Hojeo ya un libro, ya otro, sin orden ni propósito, de modo deshilvanado; ora pienso, ora apunto y dicto, mientras paseo, las ideas aquí presentes". "Y dicto": como se ve, el antiguo modo de componer, oral y ambulatorio, que requiere la presencia de un escribiente, no se considera contradictorio con el sentimiento de intimidad que proporciona el trato con los libros, que se poseen, se recorren y se tienen cerca.

Este poder que da el retiro íntimo de la biblioteca, aparece representado en otros textos: por ejemplo, *La tempestad* de Shakespeare, escrita seguramente entre 1610 y 1613. Como Montaigne, Próspero prefería el secreto de su estudio antes que los asuntos públicos: *Me, poor man, my library / Was dukedom large enough* (acto I,

escena II, 109-110), y en su exilio, da las gracias al que le ha permitido llevarse algunos de sus preciosos libros: *Knowing I lov'd my books, he furnish'd me, / From my own library, with volumes that / I prize above my dukedom* (acto I, escena II, 109-110). Sin embargo, esos libros familiares, venerados, compañeros de soledad y de miserias, son también los instrumentos de un poder secreto, temido y temible. Caliban, que piensa que el poder de Próspero quedará destruido si sus libros son embargados y quemados, lo sabe: *Remember, / First to possess his books; for without them / He's but a sot, as I am* (acto III, escena II, 83-85), y *Burn but his books* (87) —"Quemad sus libros solamente"—. Y el propio Próspero asocia el libro a su poder, ya lo proclame: *I'll to my book; For yet, ere supper-time, I must perform / Much business appertaining* —"Vuelvo a mi libro, porque antes de la hora de la cena tengo aún que ocuparme de muchas cosas relativas a esto"— (acto III, escena I, 92-94) o lo repudie: *And, deeper than did ever plummet sound, / I'll drown my book* —"Y arrojaré mi libro al agua en un lugar más hondo de lo que jamás llegó ninguna sonda"— (acto V, escena I, 56-57). De este modo se establece una extraña alianza entre la práctica más privada, la más disimulada (leer un libro) y el poder más auténtico, más eficaz, mucho más eficaz que el del cargo público. De este modo la lectura del libro de magia —los *Books of Experiments* de la Inglaterra del siglo XVI o el libro innominado de los campos aragoneses y languedocianos del siglo XIX— se convierte en paradigma de toda lectura, que siempre requiere el secreto, que siempre confiere al que lee un poder peligroso.

## *La aprobación del libro*

"*Cabinet*, lugar retirado en las casas ordinarias en donde uno estudia, se aparta del resto del mundo y encierra lo más precioso que tenga. El lugar que contiene una biblioteca se llama también *cabinet*". Esta definición del *Diccionario* de Furetière indica claramente la nueva condición de la biblioteca: ya no es —o no es siempre— lugar de ostentación social destinado a la reunión mundana o a "mostrarse", utilizando la expresión de Pascal, sino que se convierte en el lugar en que uno atesora "lo más precioso que tenga", libros útiles o raros, por supuesto, pero sobre todo uno mismo. El libro en propiedad, y el lugar en que se coloca y consulta son, en consecuencia, objeto de atenciones totalmente particulares y de gestos múltiples. Pongamos dos ejemplos totalmente contemporáneos, Samuel Pepys (1633-1703) y John Locke (1632-1704). El primero en el diario que lleva durante los años 1660-1669, mientras es *Clerk of the Acts* del *Navy Board* y se aloja en un cuarto contiguo a las oficinas de la Marina, dice todo el cuidado que dedica a adquirir, encuadernar y colocar los libros. Cliente asiduo de las librerías —y no sólo para manosear la mercancía—, lector ávido ("no veo, en verdad no veo como podría abstenerme de la

lectura”, escribe con fecha de 18 de marzo de 1668, cuando su vista está ya seriamente deteriorada), se ocupa por sí mismo de colocar sus libros (13 de octubre de 1660: “He pasado la tarde instalando anaqueles en mi biblioteca —*study*”—), redacta el catálogo de los mismos (4 de febrero de 1667: “Un poco en el escritorio, luego en mi cámara, donde he terminado el catálogo de mi biblioteca, escrito de mi puño y letra; cena y a la cama donde he dormido bien”), más tarde, cuando casi ha perdido la vista, pide a su hermano que acabe la tarea (24 de mayo de 1669: “En Whitehall, toda la mañana, luego en casa, donde tengo a mi hermano trabajando para redactar el catálogo de mi biblioteca”). Quiere también que sus libros tengan hermosa apariencia, lo que a menudo le conduce al encuadernador (3 de febrero de 1665: “Regreso a pie de la Bolsa, recogiendo de paso mis libros que había dado a encuadernar a mi librero. Por hacer que pongan a mis libros viejos una encuadernación que vaya bien con mi biblioteca, me ha costado, con otros libros nuevos puestos en la misma factura, tres libras, pero estarán muy bien”). Signo de que la biblioteca es uno de los lugares más privados que existen es el hecho de que Pepys “cierra” en ella su dinero y trata sus asuntos: el 11 de diciembre de 1660, tras haber hablado en la taberna de los medios más ventajosos de invertir el dinero, anota: “He subido a mi biblioteca, en donde he reunido una suma neta de cien libras que he lacrado para reservarla. Después, a la cama”. Y el 18 de julio de 1664 vuelve a casa con uno de sus deudores “que aprovechó para reconocer las deudas que tiene conmigo y depositó veinte monedas de oro en un anaquel de mi biblioteca”.

Con Locke, coleccionista y erudito, la atención que se dedica a los libros se encarna en toda una serie de gestos minuciosos que dejan la marca de su poseedor en cada una de las obras poseídas, y organizan las posibilidades de su consulta. Tras los años de exilio en las Provincias Unidas, Locke, cuando regresa a Inglaterra, instala su biblioteca en las dos habitaciones que alquila desde 1691 a sir Francis Masham en su mansión de Oates, en el condado de Essex, a unos treinta kilómetros de Londres. Una vez colocados los libros en los anaqueles, Locke, asistido por un ayudante, comienza el trabajo: da a cada libro una signatura (inscrita en una etiqueta pegada en el lomo de la encuadernación y reproducida en el reverso de la tapa anterior), luego lo cataloga, y anota cada signatura, primero en hojas interfoliadas en el *Catalogus impressorum* de la Bodleyana, publicado por Hyde, que, así, le sirve a la vez de bibliografía comentada y de catálogo para su propia biblioteca, y después en dos catálogos más manejables. De este modo se consigue que la colección sea utilizable, puesto que la signatura de los catálogos permite que se encuentren sin dificultad los libros en los anaqueles, en donde están colocados por tamaños en dos hileras, sin orden temático.

Desde ese momento, cada libro que entra en la biblioteca es objeto de una cuidada apropiación: Locke pone su firma en la tapa anterior de la encuadernación, al lado de la signatura; subraya las últimas cifras de la fecha en la portada; corona con un trazo la paginación de la última página; indica, por lo general, en la undécima página del libro, el precio que le ha costado, y anota signatura, fecha y paginación en sus

catálogos. La lectura añade nuevos signos, por lo menos en determinados libros: indicaciones de páginas anotadas en la tapa posterior de la encuadernación, a veces notas escritas en hojas intercaladas, con mucha frecuencia símbolos (letras en itálica, puntos y guiones, signos más y menos, rúbrica) cuyo significado no entendemos —salvo en el caso de los que aparentemente indican los méritos de la edición o del texto, o la presencia de un segundo ejemplar en la biblioteca—. Para Locke, por tanto, la relación con el libro es un trabajo que requiere tiempo, que supone manipulaciones múltiples, que deja en cada libro las huellas de su adquisición, de su ordenación y de su lectura. Objeto respetado —Locke jamás escribe ni subraya en las páginas que llevan el texto—, objeto de la intimidad más personal, el libro merece que se le confíe a quien sepa hacer buen uso de él. En su testamento, Locke precisa la suerte que debe correr su biblioteca: algunos libros irán a la señora Damaris Masham, segunda esposa del hombre que le aloja ("cuatro en folio, ocho en cuarto y veinte libros de tamaño pequeño que ella escogerá entre los libros de mi biblioteca"); algunos otros a Mister Anthony Collins de Middle Temple, un librepensador, amigo reciente de Locke; y la parte más importante de los 3641 títulos se repartirá entre Peter King, primo suyo, y Francis C. Masham, único hijo de Damaris Masham, "cuando haya alcanzado la edad de veintiún años".

El vínculo entre presencia del libro, hábito de la lectura e intimidad se afianza en la Inglaterra del siglo XVII. Por una parte, como prueban los inventarios de bienes por muerte de las ciudades de Kent, a principios de siglo la presencia del libro es menos frecuente en la habitación más abierta de la casa, aquélla en que se recibe, el *hall*, y cada vez más en los lugares de retiro personal o conyugal, el estudio *(closet)* o la cámara. Entre el periodo de 1560-1570 y los años 1601-1640, el porcentaje de libros en los *halls* disminuye del 48 al 39%, pero el de las obras que se tienen en la parte privada de la casa aumenta del 9 al 23%, y la cámara ocupa ahora el segundo puesto como lugar en el que se conservan los libros, antes incluso que el escritorio *(study)* o el salón *(parlor)*. A esta nueva localización corresponde la práctica frecuente de leer antes de acostarse. Es la práctica de los lectores de Kent, como esa mujer de un *yeoman* de Otham a quien su sirvienta describe, en una declaración judicial, "leyendo su libro como muchas veces acostumbra a hacer antes de acostarse". Es también la de Pepys, en cuyo diario aparecen a menudo anotaciones como: "En casa para cenar, luego lectura y a la cama" (1 de mayo de 1667), o: "Tras la cena, y un poco de lectura, a la cama" (20 de mayo del mismo año). Esta lectura vespertina no es forzosamente solitaria; puede ser acto de la intimidad conyugal, ya lea cada uno de los esposos un libro ("cuando hube vuelto a casa, me puse a leer la *History of Abbys* de Fuller, y mi mujer *El gran Ciro* hasta medianoche, y a la cama", con fecha de 7 de diciembre de 1660), ya lean juntos el mismo texto (poemas de Du Bartas, el 2 de noviembre de 1662, fábulas de Esopo, el 24 de mayo de 1663), ya uno de ellos lea en voz alta para el otro, el 2 de noviembre de 1660: "En el cementerio de San Pablo, en la tienda de Kirton, he comprado un libro de misa por doce chelines. Cuando he

vuelto a casa, me he complacido en leer unos pasajes a mi mujer que, antaño, conoció a fondo todo eso [Elisabeth Marchand, la mujer de Pepys, hija de un hugonote francés exiliado, fue durante un tiempo pensionista de las Ursulinas de París]. Después, a la cama". También, a menudo, Pepys hace que su criado le lea —y esto incluso antes de que su vista se haya alterado—. El 22 de septiembre de 1660: "Esta noche, he mandado subir al criado pequeño a mi cámara para que su hermana le enseñe a acostarme; luego me ha leído, y muy bien". Nueve de septiembre de 1666: "Iba a acostarme, en casa de sir W. Pen [tras el incendio de Londres, Pepys hubo de abandonar su cuarto, que había sufrido daños]. Tom, mi sirviente pequeño, me leyó para que me durmiera". Veinticinco de diciembre de 1668: "Cerca de ella [su mujer, que está arreglando una falda] el criado pequeño me leía la *Vida de Julio César* y el *Tratado* de Descartes sobre la música, del que no entiendo nada (…). Tras la cena, el muchacho me tocó el laúd, y, con el corazón contento, nos fuimos a la cama". Como la presencia del escribiente en la "librería" de Montaigne, la del criado lector en la cámara de Pepys no perturba en nada la intimidad con el libro y entra en un concepto de lo privado que no es forzosamente soledad individual.

Caso inverso: una relación estrictamente personal entre el lector y su libro, sin intermediario ni compañero de lectura, puede muy bien existir fuera de la casa, en un espacio exterior y abierto. Pepys lee en su casa, al llegar la noche, pero lee mucho, asimismo, cuando va a Londres. La lectura le acompaña en su camino. Dieciocho de noviembre de 1663: "He ido hasta Deptford, para pagar el salario de la tripulación del *Milford*. Por la tarde, he dejado que sir W. Pen terminase los pagos y he vuelto a casa a pie, leyendo un librito de poemas de Cowley que mi hermano me ha regalado". Nueve de mayo de 1666, otro viaje a Deptford: "Regreso a pie leyendo mi libro de Derecho civil". Diecisiete de agosto de 1666: "Por el río a Woolwich, luego desde allí a pie, solo, a Greenwich. He terminado *The Adventures of Five Hours*, que es en definitiva la mejor obra que haya leído en mi vida". La lectura también ocupa el tiempo de los viajes en barco por el Támesis. Primero de mayo de 1666: "He ido a Redriff por el río, leyendo un nuevo libro francés: *La historia amorosa de las Galias*, divertido libelo sobre los amores en la corte de Francia". Diez de junio de 1667, vuelve de Gravesend: "He vuelto a casa leyendo el libro de Mister Boyle sobre la hidrostática (…). Cuando hubo demasiada oscuridad para leer, me tendí para dormir un poco. Hacía una hermosa noche".

Leer en silencio, para sí, es suficiente para crear un área de intimidad que separa al lector del mundo exterior; por consiguiente, incluso en medio de la ciudad, en presencia de otro, puede estar solo con su libro, y sus pensamientos. Sin embargo, ciertas lecturas requieren mayor secreto. El 13 de enero de 1668, Pepys se detiene en la tienda de su librero: "He visto un libro francés que pensaba dar a traducir a mi mujer, *L'escholle des filles* [atribuido a Michel Millot y a Jean l'Angel], pero después de echarle una ojeada, vi que era la obra más licenciosa y más impúdica que existe, peor aún que *La Putana errante* [de Aretino]. Por eso, me dio vergüenza leerlo y

regresé a casa”. Pero la vergüenza, al parecer, apenas dura, ya que el 8 de febrero Pepys va de nuevo a ver al librero: “Me he quedado allí una hora y he comprado ese picarón de libro, *L’escholle des filles*. Lo he elegido con una encuadernación muy corriente, bien resuelto a quemarlo luego que lo haya leído para que no forme parte de la lista de mis libros, ni pueda deshonrar mi biblioteca si llegaran a encontrarlo en ella”. Al día siguiente, Pepys está impaciente por leer esta prometedora obra: “Esta mañana, en el despacho, para trabajar y también para leer un poco *L’escholle des filles*. Es una obra muy licenciosa, pero no es malo para un hombre serio leerla, para aprender a conocer la infamia del mundo”. Y por la noche, tras una comida y una tarde bien remojadas, entre amigos, indica: “He subido a mi cámara a releer *L’escholle des filles* [y, en la lengua revuelta que utiliza en estas ocasiones Pepys no oculta ninguno de los efectos de tal lectura: *It did hazer my prick para stand all the while, and una vez to décharger]*. Tan pronto como hube terminado el libro, lo quemé por que no se encuentre, para vergüenza mía, en mi biblioteca. Luego cena y seguidamente a la cama”. La lectura licenciosa no puede exponerse a la mirada ajena: se refugia en el espacio cerrado que despista (el escritorio), o que protege la intimidad (la cámara), y exige que desaparezcan todas las huellas que podrían traicionarla.

## *La* liseuse[13]

Los lectores ingleses del siglo XVII son clara prueba de la privatización de la lectura que caracteriza la Edad Moderna, pero también dan fe de la variedad de prácticas que implica tal privatización. En el siglo XVII, la equivalencia entre la lectura y el ámbito privado está ya bien establecida, como si la práctica de leer bastara para designar toda la esfera de la existencia íntima. Como prueba, un cuadro de Chardin, *Los entretenimientos de la vida privada* (actualmente en el Nationalmuseum de Estocolmo). Tras de recibir, en 1745, el encargo de dos cuadros para Luisa Ulrica de Suecia, cuyos asuntos debían ser “La educación severa” y “La educación indulgente e insinuante”, Chardin optó por pintar, de hecho, otros dos temas: por una parte, una mujer sorprendida mientras lee, con un libro cubierto de un papel de colores sobre las rodillas; por otra parte, una mujer anotando los gastos, una vez hechas las compras para la casa. El díptico, por lo tanto, contrapone el tiempo del ocio personal al de la administración familiar, la lectura del libro a la escritura de las cuentas, la distracción íntima a la virtud doméstica. El segundo cuadro lleva por título *La económica*; el primero, *Los entretenimientos de la vida privada* —y esto desde el momento de su ejecución, ya que así es como lo llama el embajador de Suecia en París, en una carta de octubre de 1746, después de que el cuadro fuera expuesto en el Salón; y así es como lo designa el grabado que de él se hizo en 1747—. Tenemos en este caso como una sinécdoque pictórica en la que la parte (la lectura) remite al todo

(la vida privada), en la que la evocación de una sola práctica, la del libro, basta para designar los placeres que proporciona la vida en el ámbito privado, cuando se sustrae a las tareas y a los espacios de la comunidad familiar.

En esta representación de una lectora, los contemporáneos reconocen un tema clásico: el de la lectura de novela. Demos dos descripciones del cuadro. En sus *Reflexiones sobre algunas causas del estado presente de la pintura en Francia*, publicadas en 1747, Lafont de Saint-Yenne lo ve de este modo: "[Chardin] ha dado este año una obra que representa a una amable perezosa con la figura de una señora en ropa de casa al uso, de fisonomía bastante agraciada, cubierta con una cofia blanca anudada bajo la barbilla, que le oculta los lados del rostro. Tiene un brazo caído sobre las rodillas, que sujeta negligentemente un librito en rústica. A su lado, un poco hacia atrás, hay un torno de hilar encima de una mesita". Un año después, las *Observaciones sobre las artes y sobre algunas obras de pintura expuestas en el Louvre en 1748* describen el mismo cuadro, cuyo título aparece como *Los entretenimientos de la vida "apacible"*, del siguiente modo: "Representa a una mujer sentada descuidadamente en un sillón, con un librito en rústica en una mano posada sobre sus rodillas. Por una especie de languidez que reina en sus ojos, fijos en un rincón del cuadro, se adivina que estaba leyendo una novela y que las tiernas impresiones que de ella ha recibido le hacen soñar con alguien a quien bien quisiera ver llegar". La lectura pintada por Chardin se califica, pues, de dos maneras: a través de objetos y a través de posturas. Los primeros sitúan la práctica en el bienestar de un interior acomodado. El sillón de la lectora es una poltrona con respaldo alto y brazos macizos y rellenos, guarnecida de un grueso cojín, que permite descansar el cuerpo con los pies colocados en un pequeño taburete. En otros asientos, como las *chaises longues* o las *duchesses* —divisibles o en forma de barco—, el cuerpo puede relajarse aún más, y la lectora puede estar casi tendida. La ropa "de casa al uso" de la lectora que pintó Chardin es una de esas prendas de interior, cálidas y ligeras a la vez, que por lo general, reciben el nombre de *liseuses* y que no son ni prendas para el lucimiento ni para la seducción. El libro que sostiene en la mano es un librito en rústica, es decir, con tapas de papel; pero en el rincón de la habitación, encima de un armario bajo, contra el muro, hay algunos libros encuadernados y de tamaños más imponentes. Para los comentadores, las posturas son las del abandono: "negligentemente" califica la del brazo; "descuidadamente", la del cuerpo; la "languidez", la de la mirada. Se hallan reunidos, por tanto, todos los indicios necesarios para caracterizar la lectura de la novela que alimenta sueños turbadores, mantiene esperas sentimentales y excita los sentidos. El espectador contemporáneo tiene alguna dificultad para reconocer el cuadro de Chardin, quien pinta, por el contrario, un cuerpo que no languidece, una mirada nada turbada, un interior cómodo pero austero. Estas anotaciones que, en realidad, parecen la descripción de otras telas —por ejemplo, *La lectura* de Baudoin, que muestra a una mujer joven en actitud de total abandono, en una representación cargada de erotismo— declaran la fuerza de

una asociación que ve en toda lectura femenina el ocio perezoso, el placer sensual y la intimidad secreta. Los comentarios del cuadro manifiestan —más aún que el propio cuadro, voluntariamente distanciado del *topos*— cómo representan los hombres del siglo XVIII la lectura femenina, que ha llegado a ser entonces el acto de lo privado por excelencia, acto que sólo la violación del pintor puede arrancar de su soledad silenciosa.

## *Escuchar leer*

Sin embargo, esta representación dominante que en el siglo XVIII laiciza y feminiza una lectura íntima que con anterioridad era absolutamente religiosa y, en la mayor parte de los casos, masculina (pensemos en los lectores de Rembrandt, eremitas o filósofos, retirados del mundo para meditar el libro) no corresponde, ni mucho menos, a todas las prácticas antiguas. Efectivamente, entre los siglos XVI y XVIII, la lectura en voz alta, entre amigos selectos o compañeros fortuitos, sigue siendo uno de los principales vínculos en que se fundan las sociabilidades —incluso las de elite—. Las obras lo indican algunas veces, en los albores de la Edad Moderna: el corrector de la impresión de *La Celestina*, publicada en Toledo en 1500 con el título de *La comedia de Calisto y Melibea*, dice cómo ha de leerse el texto en una de las octavas que él añade a la obra y que se titula *Dice el modo que se ha de tener leyendo esta tragicomedia*. El lector a quien se dirige es un lector oral que debe saber variar el tono, encarnar a todos los personajes, expresar los apartes hablando entre dientes (“cumple que sepas hablar entre dientes”), movilizar “mil artes y modos” de leer, para captar la atención de los que le escuchan, “los oyentes”. Como las comedias latinas y humanistas, *La Celestina* está escrita para una lectura “teatral”, pero una lectura a una sola voz, destinada a un auditorio restringido y selecto. En un prólogo añadido a la edición de Zaragoza de 1507, que alude a los juicios contradictorios que se emiten sobre la obra, el autor justifica esa diversidad de opiniones por las propias condiciones de la lectura del texto: “Así que cuando diez personas se juntaren a oír esta comedia, en quien quepa esta diferencia de condiciones, como suele acaecer, ¿quién negará que haya contienda en cosa que de tantas maneras se entienda?”. Diez oyentes, reunidos por propia voluntad alrededor de un texto que se lee en voz alta: el libro, en este caso, cimenta la sociabilidad culta, mundana o amistosa. Además de *La Celestina*, hay otros textos como los dramas pastoriles o las novelas, que son objeto preferente de esas lecturas en las que una palabra mediatiza lo escrito para una minoría. Cervantes lo recuerda en el *Quijote*, primero representando, en el capítulo XXXII de la primera parte, una lectura en voz alta, la que de la novela breve *El curioso impertinente* efectúa el cura para el pequeño grupo reunido en la venta,

ansioso por oírla; luego, titulando el capítulo LXVI de la segunda parte: “Que trata de lo que verá el que lo leyere o lo oirá el que lo escuchare leer”.

Escuchar leer. En el siglo XVII es una práctica frecuente. En la milicia y en campaña, llena el tiempo del descanso, fortalece las amistades, alimenta los pensamientos. Henri de Campion, alférez y luego lugarteniente en el regimiento de Normandía, entre 1635 y 1642, describe en sus *Memorias* la sociabilidad militar de la lectura: “Yo tenía mis libros, que formaban una parte de la carga de mi carreta, en los que me ocupaba muy a menudo, a veces solo, y la mayor parte del tiempo con tres amigos míos del regimiento, personas espirituales y muy estudiosos. El caballero de Sevigné, bretón y capitán de la tropa era uno; hombre de espíritu estudioso, que tenía mucha lectura y que, desde su infancia, siempre había estado en la guerra o en la corte. Le Breuil-Marcillac, gascón, hermano del lugarteniente-coronel y capitán mío, era el tercero de nuestra concurrencia. Había estudiado hasta los veintiocho años, pues sus padres le habían destinado a la Iglesia, que él abandonó por la espada tras haber empleado muy bien el tiempo en el colegio y, luego, en la Sorbona. Era un hombre apacible, de fácil trato y no tenía nada de la rudeza del soldado. D’Almivar, de París, lugarteniente, mi íntimo amigo, era el cuarto de nuestra relación estudiosa: era cortés, agradable y de carácter enteramente sociable”. Leer, escuchar y discutir un libro establece entre los cuatro amigos un vínculo duradero: “Eran éstos tres hombres con los que yo pasaba mis horas de holganza. Tras de razonar juntos sobre los temas que se presentaban, sin disputa agria ni gana de lucir unos a expensas de otros, uno de nosotros leía en alto algún buen libro, del que examinábamos los pasajes más excelentes, para aprender a bien vivir y a bien morir, según la moral, que era nuestro principal estudio. Muchos se complacían en oír nuestras conferencias que, según creo, les eran útiles, pues nada se decía en ellas que no llevase a la virtud. No he vuelto a encontrar después relación tan grata ni tan razonable: duró los siete años que serví en el regimiento de Normandía”. Así pues, distintos modos de lectura y de relación con el libro definen prácticas vinculadas y sociabilidades superpuestas: la lectura en solitario alimenta el estudio personal y el trato intelectual; la relación amistosa se basa en la lectura en voz alta, en la glosa, en la discusión, que pueden también reunir a un auditorio más amplio que se instruye escuchando la lectura de textos y el intercambio de argumentos.

Tales relaciones, “gratas” y “razonables”, existen también en la ciudad. Antes de la época de las academias reglamentadas se constituye una sociabilidad intelectual basada en la reunión de amigos selectos alrededor del libro, que se discute, se presta, se hojea y se lee en voz alta. Lo atestigua el ejemplo lionés, en dos modalidades. La reunión, en efecto, puede ser regular y congregar a los mismos participantes: como la “pequeña academia” que nace en 1700 y que, todas las semanas, hace que siete eruditos y amigos se encuentren en tertulias familiares que se celebran en casa de uno de ellos: “El lugar en que las celebramos es el *cabinet* de uno de nuestros académicos; allí estamos entre unos cinco o seis mil volúmenes que componen una

biblioteca tan selecta como numerosa. Esto es ya una ayuda bien pronta y bien agradable para conferencias doctas” (carta de Brossette, uno de los fundadores, abogado del *presidial*, a Boileau, el 16 de julio de 1700). Pero la reunión alrededor del libro a veces es más espontánea, con ocasión de una visita amistosa. Laurent Dugas, uno de los presidentes de la *Cour des monnais* y uno de los siete “académicos”, da numerosos ejemplos de ello en su correspondencia. 12 de enero de 1719: “Ayer pasé buena parte de la tarde en mi *cabinet* con el padre De Vitry y el padre Follard, profesor de retórica. Les di chocolate; hablamos de monsieur de Cambrai, razonamos acerca de la literatura. El padre De Vitry quiso ver en la nueva edición de san Clemente de Alejandría que el obispo de Oxford ha dado y que yo tengo, si el editor había hecho algunas anotaciones en los lugares que él había observado”. 27 de marzo de 1731: “Cheinet pasó la tarde y cenó conmigo. Leímos algunas cartas de Cicerón y nos lamentamos de la ignorancia pública, quiero decir del poco gusto de nuestros jóvenes, que se entretienen leyendo libros nuevos, a menudo frívolos o superficiales, y que descuidan los grandes modelos en los que aprenderían a pensar bien”. 23 de marzo de 1733: “Monsieur de La Font, gentilhombre de boca de la reina, llegó y me dijo que había pensado que yo estaría muy contento de oír la lectura de un nuevo libro de monsieur de Voltaire, titulado *El templo del gusto*; pero que si lo aprobaba, esperaríamos a mi hijo, que había ido por la mañana a Brignais para volver por la tarde. Llegó media hora después e hizo de lector; la lectura duró una buena hora y media; mi mujer, que vino hacia las siete, oyó las tres cuartas partes”. Oír leer, leer juntos, hablar de los libros, conversar entre ellos: prácticas habituales que, a todas luces, suponen lectores que suelen leer solos, en privado, pero que entrañan un uso social del libro.

También el viaje es una ocasión propicia para oír leer. El 26 de mayo de 1668, Samuel Pepys regresa de Cambridge a Londres: “Me levanté a las cuatro. Cuando estuvimos preparados y hubimos comido, nos llamaron para subir al coche, salimos hacia las seis. Venían con nosotros [Pepys viaja con Tom, su sirviente] un hombre y dos mujeres que viajaban juntas, personas muy comunes, y una señora sola, de mediana belleza, pero sabia en el modo de decir, con quien tuve el placer de trabar conversación. Le hice que leyera bien alto el libro que iba leyendo en el coche y que era *The King’s Meditations*, luego me puse a cantar con mi criado pequeño”. La lectura que se escucha colectivamente —en este caso, la de las meditaciones y oraciones del rey Carlos I antes de ser ejecutado— permite que se establezca un vínculo temporal, amable, entre compañeros de coche que no se conocían antes. La atención común a la lectura del texto, la conversación y el canto cimentan una comunidad anónima y efímera, y hacen más agradable la convivencia social del viaje. “Hemos comido todos juntos, muy alegremente”, observa Pepys, recogiendo de este modo el buen efecto de sus iniciativas sociables.

Por lo tanto, la lectura interviene en los diferentes grados de la privatización que distingue Philippe Ariès. Es una de las prácticas constitutivas de la intimidad

individual, pues remite al lector a sí mismo, a sus pensamientos o a sus emociones, en la soledad y en el secreto. Pero también se halla en el centro de la vida de los "grupos de convivencia social" que, por elección o por casualidad, de manera duradera o por cierto tiempo, permiten evitar "el hastío de la soledad y el agobio de la multitud", según palabras de Fortin de La Hoguette en su tratado *De la conversación*. En el siglo XVIII abundan las representaciones de estas relaciones trabadas por la lectura del libro en voz alta. Representaciones pictóricas: en 1728, Jean François de Troy pinta la *Lectura de Molière*. En un salón de estilo rocalla, a las tres y media de la tarde según la péndola, cinco mujeres y dos hombres, sentados cómodamente en sillones muy bajos, escuchan leer a uno de ellos que sostiene en la mano un libro en rústica. El grupo se halla protegido del mundo por la puerta cerrada, y por el biombo abierto, y forma un círculo alrededor de la palabra lectora. Representaciones teatrales: un año antes, Marivaux representa *La segunda sorpresa del amor*. Uno de los personajes, Hortensius, presentado como "pedante", ha sido contratado como lector y director de lectura por la marquesa: "He tomado desde hace quince días un hombre a quien he puesto al cuidado de mi biblioteca; no tengo la vanidad de hacerme sabia, pero estoy bien contenta de ocuparme: él me lee todas las noches algo, nuestras lecturas son serias, razonables; pone en ellas un orden que me instruye entreteniéndome" (acto I, escena VII). Pero las lecturas de Hortensius no están reservadas sólo a su ama: la marquesa invita a ellas a sus visitantes, por ejemplo, en el acto II, al caballero —"Caballero, sois dueño de permanecer aquí si mi lectura os conviene" (escena VIII) —. En ambos casos, el cuadro y el texto, la escucha común no borra los sentimientos íntimos. De Troy los sugiere a través del juego de las miradas que se cruzan, se desvían, huyen o se intercambian; y Marivaux, a través de la furia del caballero contra lo que oye leer —que es como declarar su amor naciente por la marquesa, irónica y juguetona.

## *Lecturas en familia*

Por último, la lectura en voz alta es una de las prácticas que dan coherencia a otro ámbito privado: el de la intimidad familiar. Leen juntos los esposos: por ejemplo, en el caso de Pepys, como ya hemos visto, en un acto de reciprocidad conyugal. El 22 de diciembre de 1667, su mujer padece un flemón y se queda en su cámara: "Después de la comida he subido de nuevo a estar con mi mujer, que sigue padeciendo mucho por su muela, y he pasado la tarde leyéndole y charlando para hacerle compañía". Tres días más tarde, el día de Navidad, quien lee en alto es ella: "Toda la tarde en casa, y mi mujer leyéndome la *Historia del tambor*, de Mister Mompesson, extraño relato de fantasmas digno de leerse". Leen juntos padre e hijo. Dugas, el lionés, da varios ejemplos: "Pasé considerable tiempo con mi hijo leyendo griego y algunas obras de

Horacio” (22 de julio de 1718); “estoy leyendo con mi hijo mayor el *Tratado de las leyes* de Cicerón y Salustio con el segundo” (14 de septiembre de 1719); “por la noche es cuando juego al ajedrez con mi hijo. Empezamos leyendo un buen libro; es decir, un libro piadoso, durante media hora” (19 de diciembre de 1732). Lee la familia reunida alrededor del libro —sobre todo cuando la una es protestante y el otro la Biblia—. Los libros reformados de instrucción doméstica suelen describir y representar esta lectura obligada —como la *Oeconomia christiana*, de Justus Menius, cuya edición de 1554 de Ratisbona muestra en la portada a un padre de familia que está leyendo para toda su criazón: su mujer y sus hijos sentados a su derecha, sus sirvientes en otro rincón de la habitación. Encima de la mesa, una pesada Biblia, otro libro, más pequeño (¿la propia *Oeconomia*?), unos lentes y un reloj de arena—. Naturalmente, esta lectura paterna y bíblica no es una práctica efectiva de todos los protestantismos, pero está documentada en numerosos lugares, de la Suiza del siglo XVI (en la que Félix Platter recuerda cuando en su juventud su padre, Thomas, les leía: “Mi padre tenía la costumbre, antes de que fuésemos a la iglesia, de leernos la Sagrada Escritura y de predicar basándose en ella”) a la Nueva Inglaterra del siglo XVIII.

## *Usos populares*

Sociabilidad de la convivencia social, intimidad familiar y doméstica, retiro individual: éstas son las esferas de existencia de los hombres occidentales en donde el libro, y su lectura, ocupan un puesto destacado. La observación no sólo es válida para los que tratan habitualmente con la escritura, que constituyen las diversas elites de las sociedades de la Edad Moderna. También en medios populares puede encontrarse la misma pluralidad de usos de lo impreso —con el matiz de que, en tal caso, los impresos no siempre son libros, o no lo son a menudo—. Que quien sabe leer lea en voz alta para los que saben hacerlo menos bien o no saben en absoluto es una práctica acostumbrada, en la ciudad y en el campo, en el trabajo o en el ocio, fortuitamente en la calle o entre compañeros de faena. Los objetos de tales lecturas son variados, desde los “libros de *pourtraicture*” —es decir, las colecciones de modelos y de patrones que se manejan en los talleres del siglo XVI— hasta los carteles que se fijan en los muros de la ciudad; desde los textos religiosos (en Suabia, a fines del siglo XVIII, los campesinos se reúnen para leer juntos la Sagrada Escritura) hasta los libros de amplia circulación, como son en Francia los títulos de la “Biblioteca azul”, que seguramente no se leen durante las veladas, en las que no se lee nada, sino en las familiares reuniones de quienes comparten la misma existencia. Por ejemplo, los pastores, a principios del siglo XVIII, en Lorena, según testimonio de Jamerey-Duval.

En la España de los siglos XVI y XVII son varios materiales los que congregan a auditorios populares alrededor de su lectura en voz alta. En primer lugar las novelas de caballería: son escuchadas por el pueblo llano de la ciudad, al decir de Juan Arce de Otalora en un texto de 1560: “En Sevilla dicen que hay oficiales que en las fiestas y las tardes llevan un libro de esos [de caballería] y lo leen en las *Gradas*”. Son escuchadas asimismo por los campesinos, al menos en el *Quijote*, en ese mismo capítulo XXXII de la primera parte, ya citado: aludiendo a las novelas de caballería que tiene en su venta, el ventero declara: “Que en verdad que, a lo que yo entiendo, no hay mejor letrado en el mundo y que tengo ahí dos o tres dellos, con otros papeles que, verdaderamente me han dado la vida, no solo a mí, sino a otros muchos; porque cuando es tiempo de la siega, recogen aquí las fiestas muchos segadores y siempre hay alguno que sabe leer, el cual coge uno destos libros en las manos y rodeámonos del más de treinta, y estámosle escuchando con tanto gusto que nos quita mil canas”. Reunidos alrededor de *Don Cirongilio de Tracia* y de *Felixmarte de Hircania*, los campesinos y la familia del ventero (incluida Maritornes) escuchan leer sus relatos sin cansancio alguno, deseando, en cambio, que nunca se acaben —“querría estar oyéndoles noches y días” declara el amo de la casa—. Pero otros textos favorecen también esas lecturas: por ejemplo los que contienen los pliegos sueltos o pliegos de cordel. Estas obras, emparentadas por su formato tipográfico (se trata de volúmenes en cuarto que constan de dos a dieciséis hojas) y por su forma poética (son casi siempre romances octosílabos y asonantes), están hechas para la lectura oral: sus títulos, de estructuras fijas, pueden ser pregonados por quienes las venden —por lo general, buhoneros ciegos congregados en cofradías—, y sus textos pueden ser declamados o cantados sin dificultad ante un público de oyentes que tiene acceso a lo escrito por medio de una palabra.

Pero de ninguna manera hay que limitar a esa lectura que se oye la relación popular con lo escrito. Entre los siglos XVI y XVIII lo escrito penetra en la intimidad de la mayoría, en forma de impresos que tienen una gran carga afectiva debido a su vinculación con momentos importantes de la vida familiar o personal: por ejemplo, en ciertas diócesis, los títulos de matrimonio, que se manejan en el ritual y que el esposo entrega a la esposa, cuyo texto e imágenes recuerdan la ceremonia fundadora de la comunidad conyugal; por ejemplo, las imágenes de peregrinación, que certifican para uno mismo y para los demás el viaje hecho, la devoción consumada; por ejemplo, las imágenes de cofradía, que testimonian visiblemente la pertenencia a una comunidad de la que se espera socorro, y la fidelidad a un protector celeste al que se reza y se reverencia. Fijados en la pared o conservados en lugar seguro, estos objetos en los que siempre la imagen acompaña al texto y que, por tanto, permiten una pluralidad de lecturas, desempeñan un papel fundamental como huellas para el recuerdo y para la afirmación de uno mismo; y, en consecuencia, para la constitución de un ámbito privado, a la par íntimo y exhibido.

## *De las lecturas a la escritura*

Para algunos, nacidos en el pueblo, dominar la escritura es también producirla. El número escaso de estos escritos autobiográficos que ha llegado hasta nosotros tal vez no mida la importancia efectiva de tal práctica, de la que son muestra Jacques-Louis Ménétra, vidriero parisiense y Louis Simon, estañador de la región de Maine. El primero redacta su *Diario de mi vida* desde 1802 o 1803, utilizando y completando fragmentos acumulados desde 1764; el segundo acomete hacia 1809 la escritura de "los principales Acontecimientos ocurridos durante el Transcurso de mi vida" en un "libro" —*i.e*. una compilación manuscrita— que había heredado veinte años antes de su tío político y que se abre con las cuentas de hace un siglo del tío de éste, un vinatero de La Flèche. Escribir es para ellos un hábito, incluso antes de comenzar el libro de sus recuerdos. Cuando da la vuelta a Francia, Ménétra escribe frecuentemente, movilizando para diferentes usos una competencia que la admisión en el *compagnonnage* verifica: "Fui admitido *compagnon* del *Devoir*, y los *compagnons* me hicieron copiar por entero la lista o lo que se llama *Maître Jacques* o el *Devoir* y me llamaron el parisiense Bienvenido"**[14]**. Escribe a los suyos, a París, en particular a su "buena abuela" para que le envíe algún subsidio. Lleva la correspondencia y las cuentas de las viudas que le dan empleo; hace las veces de secretario para sus camaradas en el conflicto que opone a los obreros contra el intendente de Burdeos respecto del sorteo para la milicia: "Se preguntaron entre sí por uno que pudiera escribir, el Guyanés vino a buscarme y fui el obrero treinta y uno. Desde entonces hice los reglamentos y tomé la enumeración de mis compañeros"; mantiene con sus frecuentes cartas las esperanzas de una viuda de Nîmes que está aguardando que termine de dar la vuelta a Francia para casarse con él y, mientras tanto, se muestra generosa. También Louis Simon, en su pueblo de La Fontaine, es un práctico de la escritura, a quien se recurre para que lleve los registros de la fábrica y de la municipalidad, o para que redacte el cuaderno de quejas de su demarcación. Para él, la Revolución es en primer lugar un tiempo que ha pasado —y ha perdido— escribiendo: "Pues estuve tres años sin trabajar por los tumultos, y aquí no se podía recurrir sino a mí por ser yo el único que sabía escribir y que entendía un poco los negocios".

En el momento de escribir el relato de su vida, ambos hombres se acuerdan de que han sido lectores y movilizan, tal vez sin tener entera conciencia de ello, las formas y motivos que encontraron a la ventura en los libros que antaño leyeron. Louis Simon puede familiarizarse con los impresos en la época de su juventud, gracias a la biblioteca del cura de la parroquia, y también gracias a que regresa a la tierra un buhonero de libros —seguramente del catálogo "azul"—: "Así que pasaba el tiempo complaciéndome en tocar instrumentos y leyendo todos los libros que podía agenciarme, sobre todo las historias antiguas, las guerras, la geografía, las vidas de santos, el Antiguo y el Nuevo Testamento y otros libros santos y profanos; me

gustaban también mucho las canciones y los cánticos”. De esta cultura mixta, medio culta, medio popular, conserva huellas la escritura de Louis Simon en la estrofa de cuatro versos al *Amigo lector* de la primera página, en las moralejas reunidas con el título *Consejos* y destinadas a sus hijos, en la compilación de acontecimientos inauditos, agrupados en la rúbrica *Acontecimientos extraordinarios visionario* [sic]. En el caso de Ménétra, que menciona pocos títulos (sólo la Biblia, el *Pequeño Alberto* y los libros de Rousseau), las lecturas sirven para ordenar una existencia, real y soñada a la vez, moldeada en las formas literarias del siglo. Las novelas eróticas le proporcionan un repertorio de intrigas pícaras y de figuras amorosas (la Religiosa seducida e infiel a sus votos, la mujer de la buena sociedad con anhelos insaciables, la mujer del pueblo forzada pero saciada, etcétera); el teatro, al que es gran aficionado, le inspira cómo dar fuerza a los papeles y cómo desempeñar el primero —por ejemplo, en el encuentro con Rousseau—; los relatos de gran circulación, los de los *canards*[15] o los de los “libros azules”, le sugieren los procedimientos que dan relieve a las aventuras ordinarias. Estos textos, que no aparecen citados en el *Diario*, son otros tantos espejos, o mejor prismas, que devuelven a Ménétra la imagen de su vida; pero de una vida recompuesta con arreglo al orden del deseo, embellecida e ideal. Con estilos bien diferentes, el estañador y el vidriero, que desean hacer una obra personal —el primero para encontrar a través de la escritura el recuerdo de su querida mujer, muerta cinco años antes; el segundo para verse a sí mismo y afirmar una cultura distinta que se traduce en un rechazo voluntario de las reglas habituales de puntuación y de ortografía— son prueba del trato popular con la escritura, los textos y los libros. Un trato que, a fines del siglo XVIII, permite a los humildes que modelen con arreglo a sus lecturas el relato de su vida —vivida como actos o como fantasmas.

# 2
# Formas de la privatización

Jacques Revel
Orest Ranum
Jean-Louis Flandrin
Jacques Gélis
Madeleine Foisil
Jean Marie Goulemot

*El proceso de privatización que caracteriza las sociedades occidentales entre los siglos* XVI *y* XVIII *contiene expectativas y prácticas nuevas, produce espacios, objetos y escritos hasta entonces desconocidos, y configura una nueva conciencia del individuo respecto a sí mismo y respecto a los demás. Lo que esta segunda parte quisiera examinar son las formas principales de esas múltiples innovaciones, arquitectónicas y literarias, afectivas o corporales, aprovechando las orientaciones iniciales de Philippe Ariès. Según él, eran seis las categorías fundamentales que permitían identificar los cambios que se produjeron en los pensamientos y en las conductas: la civilidad*[16]*, que inculca actitudes nuevas respecto al cuerpo; el conocimiento del propio yo a través de la escritura íntima; la práctica de la soledad ya no sólo como ascesis, sino también como placer; el ejercicio de la amistad en el ámbito particular; la valorización del gusto como manera de presentación de uno mismo, y, por último, la comodidad, resultado del acondicionamiento del ámbito de la vida diaria. Los textos que siguen se sitúan libremente en este guión, con el fin de ofrecer distintas maneras de enfocar la invención del ámbito privado moderno.*

*El eje de la primera es el par contradictorio formado por la civilidad y la intimidad. En efecto, las prescripciones de los numerosos textos que pretenden regular las conductas sociales se contraponen punto por punto a los impulsos de los corazones y de los cuerpos en sus íntimas pasiones. El espacio que gobierna la civilidad es el de la existencia colectiva, el de la sociabilidad distintiva de la corte y de los salones o el del ritual social en su totalidad cuyas normas, forzosas, deben obligar a todos los individuos, sea cual sea la condición de éstos. En cambio, la intimidad exige lugares recogidos, espacios separados en donde pueda encontrarse soledad, secreto o silencio. El jardín, la cámara —pero sobre todo* l'alcôve *y* la ruelle *— el estudio y el* cabinet *ofrecen esos lugares de retiro que ocultan lo que ya no se debe o no se puede mostrar (el cuidado del cuerpo, las funciones naturales, los gestos del amor) y, al mismo tiempo, albergan prácticas que se relacionan con el aislamiento más que antes: por ejemplo, la oración o la lectura.*

*La civilidad que rige los comportamientos del individuo en sociedad, enseña a mantener la distancia entre los cuerpos. Dado que las nuevas formas sociales (en primer lugar, la corte) aumentan las dependencias recíprocas y las familiaridades impuestas, y exigen, como escribe Elias, "la representación del rango a través de la forma" —esto es, una expresión continuamente visible y pública de lo que es el*

*individuo— se hace preciso que las prohibiciones de contacto físico, de tacto de los cuerpos, sean más severas. La individualización del sueño, cada cual en su cama, la censura de los forcejeos corporales en el juego o en la pelea, y las transformaciones del comportamiento en la mesa, que prohíben comer en una fuente común y exigen que cada persona emplee individualmente ciertos utensilios, tienen su origen en ese alejamiento de los cuerpos; alejamiento necesario por cuanto las relaciones son más frecuentes y estrechas. Estas separaciones forzadas hacen que los afectos íntimos, ya sean amorosos o amistosos, carnales o espirituales, requieran la proximidad del cuerpo de la otra persona o, cuando menos, la de un objeto que tenga la virtud de representarla o de hacerla presente en su ausencia. De ello se deriva un nuevo repertorio de hábitos capaces de establecer esta comunión que se reivindica de manera imperiosa: llevar un objeto que haya tocado el amado, conservar una huella del ser fallecido, arrebatado a los vivos por la muerte, o experimentar la presencia de Dios a través del propio cuerpo. Por consiguiente, la intimidad de lo privado, que corresponde a las conductas prohibidas en público, pero permitidas y hasta exigidas por la afinidad de quienes se aman, reclama que se borre la ausencia y que se haga presente el cuerpo que no se puede tocar. Esta exigencia, que es la de los amores apasionados, las experiencias espirituales y la memoria de los muertos, se manifiesta durante los tres siglos de la Edad Moderna, pero quizá se refuerza con la gradual concentración de la afectividad en algunos seres queridos, en la pareja bien avenida o en la familia unida.*

*La civilidad y la intimidad también se contraponen de otro modo. La primera debe dominar las emociones, refrenar los afectos y disimular los impulsos del alma y del corazón. La racionalidad que la domina acomoda cada conducta a cada relación y ajusta cada comportamiento al efecto que en teoría debe producir. En consecuencia la civilidad es ante todo un arte perpetuamente controlado de la imagen de sí mismo que uno da a los demás, una manera estrictamente regulada de mostrar la identidad que uno desea que le reconozcan. Estas disciplinas no rigen cuando se está solo o en intimidad con otra persona, y los más impúdicos desahogos, las más extremas emociones pueden inundar todo el ser. También en este caso, el discurso de la mística y, a veces, la confesión erótica dan fe de esas pasiones que el decoro de la civilidad no ahoga, y que desbordan las censuras e imposiciones que tan a duras penas se incorporaron al hábito del hombre moderno.*

*La trayectoria de la privatización, construida contra la exigencia de representación pública que gobierna todas las conductas en la sociedad cortesana, puede entenderse asimismo como paso del fasto al lujo —empleando los términos exactos de Jean Starobinski—. El fasto monárquico, al igual que la retórica, pretende ser demostración y persuasión: piensa que manifestando la grandeza del príncipe mediante la ostentación, el gasto y el ceremonial convencerá de la misma a los que vean sus signos e incluso a cada súbdito. Al suprimir la frontera entre lo público y lo privado, el fasto de las realezas absolutas manipula como imágenes del poder*

*público los monumentos que edifica y los rituales que ordena. Pero este sistema simbólico se resquebraja precisamente en donde produce sus formas más acabadas y rigurosas (en Francia en la segunda mitad del siglo* XVII*). En efecto, la sociedad civil, emancipada de la tiranía del Estado, afirma aspiraciones nuevas que aúnan el gasto privado, el del lujo aristocrático o burgués, y la valorización del gusto como valor de distinción.*

*Tal evolución, que se trata aquí a partir del gusto alimentario por ser en ese terreno en donde se definió el sentido primero y moderno del "buen gusto", implica dos variaciones. Por un lado, sustituye la manifestación centralizada y espectacular del poder soberano por una representación fragmentada y múltiple de las diferencias sociales. El lujo que define el arte de vivir de algunos marca la distancia que les separa del común de las gentes, vulgar y grosero. La exhibición de las opulencias, incluso la del príncipe, reemplaza, pues, a la demostración de la absoluta soberanía. Por otro lado, el buen gusto, que uno prueba a los demás y a sí mismo mediante el refinamiento de los modales, el esteticismo del estilo de vida y la búsqueda de placeres refinados, permite que se afirme una distinción que ya no estriba en la sumisión obligada a las fastidiosas formalidades de la etiqueta curial, sino en la libertad cómoda y privada de una existencia confortable. El acondicionamiento de aposentos privados, la decoración interior, los muebles y los vestidos pensados para la intimidad doméstica, el esmero culinario que diferencia los productos y las maneras de guisar son signos de un nuevo modo de vivir que ya no necesita de la escena pública para marcar ostensiblemente las distancias sociales, pues puede llenarse con una certeza de superioridad que se vive en privado y que uno se da a sí mismo.*

*De esta manera, queda constituido uno de los numerosos vínculos que unen las formas de la privatización y la nueva conciencia del individuo. Tres expresiones fundamentales de esa nueva conciencia se examinan en estas páginas: la emergencia de una imagen del niño que le desliga del cuerpo colectivo del linaje y hace de él una persona singular; la producción de escritura privada, que se confía al* livre de raison *o al diario, y que habla de las desgracias y de los días, de los trabajos y de las dichas, y, por último, la evolución que legitima la práctica literaria y fundamenta su verdad en el yo, que se explora, se exhibe y se exalta. Cierto es que la historia de la vida privada no puede confundirse con la de la constitución filosófica, psicológica o política del individuo en las sociedades occidentales; habría que hacer otras indagaciones y tener otras facultades; pero la nueva visión que se tiene del individuo es de suma importancia para comprender cómo se define el espacio moderno de lo privado.*

*La singularidad propia o la de los demás genera gestos nuevos que se sustraen a la mirada pública y se hurtan al tiempo ordinario. Unos forman parte de la intimidad familiar, por ejemplo los juegos con el niño, ese mimo que acompaña al descubrimiento de su individualidad; otros guardan relación con el retiro, por*

*ejemplo, todas las prácticas de escritura, bien tengan por objeto la pequeña contabilidad de la vida diaria, bien llegar al conocimiento del propio yo mediante el relato de vida, la confesión íntima o la invención novelesca. Surgen pues, nuevos gestos pero también una nueva definición de la división entre lo público y lo privado. Efectivamente, las distintas formas de la literatura basada en la representación del yo ofrecen a la curiosidad pública —la de los lectores, presuntamente numerosos— el ámbito privado más recóndito, el de los afectos, los sentimientos y, a veces, las perversiones. La división, estricta durante mucho tiempo, entre lo que podía escribirse —para los demás, se entiende— y lo que no, se basaba en la distinción entre lo universal, susceptible de darse a la circulación pública, y las singularidades de lo particular, sólo aceptables en el secreto de la escritura privada, sin más lector que su autor; pero, gracias a la posición del yo como garante del texto, esta división se sustituye por otra que permite dar publicidad en la literatura a unos actos y a unas palabras, efectivos o ficticios, que tendrían que permanecer ocultos en el mundo social. En consecuencia, en la época en que el espacio privado va ganando terreno por obra del predominio de la intimidad frente a la civilidad o del lujo frente al fasto, las nuevas prácticas de la literatura convierten ese ámbito privado, ya constituido y protegido, en objeto privilegiado del más público de los discursos. Como si la definición de una esfera de existencia sustraída a la ley del príncipe o a la mirada ajena posibilitara la violación de la misma, su confesión.*

R. Ch.

# Los usos de la civilidad

Jacques Revel

"¿Y qué me decís de las manos? Con ellas pedimos, prometemos, llamamos, despedimos, amenazamos, rogamos, suplicamos, negamos, rechazamos, preguntamos, admiramos, enumeramos, confesamos, nos arrepentimos, tememos, nos avergonzamos, dudamos, instruimos, ordenamos, incitamos, animamos, juramos, atestiguamos, acusamos, condenamos, absolvemos, injuriamos, despreciamos, desafiamos, nos enojamos, halagamos, aplaudimos, bendecimos, humillamos, nos burlamos, nos reconciliamos, aconsejamos, exaltamos, celebramos, nos regocijamos, compadecemos (…) callamos; ¿y qué no hacemos?". Es obvio que Montaigne (*Ensayos*, II, XII) no es el primero en reconocer que no hay "movimiento que no hable un lenguaje inteligible sin disciplina y un lenguaje público"; pero lo hace al cabo de un siglo que se interrogó apasionadamente acerca de la naturaleza y de la significación de los lenguajes no verbales, y, sobre todo, acerca de las expresiones corporales. También acerca de su función: en los movimientos del cuerpo y del rostro, en el porte y en el vestido, se advierten al mismo tiempo los elementos de una caracterización psicológica y los de una taxonomía social. Estos signos hablantes son la base de un léxico del reconocimiento.

Sin embargo, Montaigne piensa en contra de su tiempo cuando alaba las virtudes de una expresión gestual inteligible "sin disciplina", ya que el siglo XVII es el de un intenso esfuerzo de codificación y control de los comportamientos, que quedan sujetos a las normas de la civilidad; esto es, a las exigencias del trato social. Existe, desde luego, un lenguaje de los cuerpos, pero está destinado a los demás y ha de poder ser recibido por ellos; proyecta al individuo fuera de sí mismo y le expone al elogio o a la sanción del grupo. Las reglas de la civilidad que se imponen entonces pueden entenderse como una empresa de acotamiento, incluso como una negación de la vida privada; y, en consecuencia, puede intentarse seguir a lo largo de tres siglos la variación de esa frontera que, de manera progresiva, limita lo privado a lo íntimo y lo íntimo a lo secreto, e incluso a lo inconfesable.

Sin embargo, esa transformación de las sensibilidades y de las prácticas es aún más compleja. Corresponde, en realidad, durante toda la Edad Moderna, a dos evoluciones contradictorias. Por una parte, los procedimientos de control social se hacen más duros; mediante las formas educativas y la gestión de almas y cuerpos, encierran al individuo en una red de vigilancia cada vez más estrecha. Por otra parte, al margen de la vida colectiva se constituyen espacios protegidos que son objeto de

una valoración nueva; el primero de ellos es el ámbito familiar. Evidentemente, estas dos historias contrapuestas pueden entenderse como las dos caras inseparables de un mismo proceso, que, con el tiempo, vienen a parar en una profunda reorganización de las formas de la experiencia social. Este esquema, resumido de modo muy somero, tiene la fuerza de la sencillez, pero tiene el inconveniente de considerar que el divorcio entre lo público y lo privado es algo reconocido, mientras que se trata precisamente del punto al que vienen a parar los cambios que intentamos explicar. Todo el interés de un análisis como el que propuso Norbert Elias, hace ahora medio siglo, reside en que se trata de pensar conjuntamente, dentro de un mismo "proceso de civilización", las transformaciones de la sociedad y las de los comportamientos. La insistencia de dicho análisis en los mecanismos de inculcación y reproducción de las normas sociales varía los términos de una historia a la que restituye su unidad orgánica, pues, efectivamente, lo que da a la regla su mayor eficacia es el hecho de que sea interiorizada de manera individual. La imposición colectiva se convierte de este modo en objeto de gestión personal y privada.

La literatura de civilidad —a la que, como se sabe, Norbert Elias dedicó unos análisis que se consideran clásicos— ofrece un repertorio evidente y ambiguo para el seguimiento de esa trayectoria. ¿En dónde podrían buscarse las representaciones que una sociedad construye de su propio funcionamiento más cómodamente que en esos textos en los que, desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, se codifican los valores corporales minuciosamente y se regula con detalle el sistema de comportamientos sociales? Sin embargo, como toda documentación normativa, ésta se expone a una objeción de principio: describe conductas prescritas y no conductas reales. No obstante, esta crítica global no parece insoslayable. Además de que a veces es posible confrontar estos modelos con prácticas efectivas, estamos en un terreno en el que la representación social de la norma no es menos "real" que lo que de ella conservan los comportamientos observables. Estos tratados tienen, por lo demás, un fin pedagógico: todos tienen en común la misma voluntad de exponer y de enseñar los modales legítimos. Sin embargo, llevan a cabo tal proyecto de maneras muy diferentes, según la importancia que den a las normas de conducta, según el público al que vayan dirigidas, según las normas de aprendizaje que sugieran. Por consiguiente, en cada uno de esos textos puede intentarse identificar implícitamente unos destinatarios y, sobre todo, un uso particular de la civilidad. Lo que quisiéramos examinar aquí es la historia y la lógica de tales usos.

## *Erasmo: una transparencia social*

Las transformaciones de los comportamientos y de las representaciones son lentas, difusas y, con frecuencia, contradictorias; por tanto, resulta excepcional que a

una evolución o a una innovación pueda dársele una fecha precisa o que se esté en condiciones de asociarla a un acontecimiento singular. Sin embargo, la historia de la civilidad ofrece esta experiencia única: se enraíza toda entera en un texto fundador que luego fue reivindicado, plagiado y deformado sin cesar. Esta matriz es *De civilitate morum puerilium libellus* de Erasmo, que se publicó por primera vez en Basilea en 1530 y que enseguida consiguió un éxito inmenso. Este corto tratado didáctico en latín fijará, y durante tres siglos, el género literario que dará a la pedagogía de los "buenos modales" su más amplia difusión social.

El texto, sin embargo, no tiene nada que, a primera vista, pueda impresionar. Siempre se consideró una obra menor, y ya Guillermo Budé reprochaba al viejo humanista que malgastara sus últimas fuerzas y que comprometiera su reputación con una "obra trivial". De hecho, este manual reúne en unas decenas de páginas y con un orden impreciso observaciones y consejos para uso de los niños, que tocan las principales circunstancias de la vida en sociedad. Trata, pues, sucesivamente, el porte, los comportamientos sociales (en la iglesia, en la mesa, con motivo de una reunión, en el juego) y, por último, todo lo relativo a acostarse, levantarse y dormir. Este repertorio será, en esencia, lo que recogerán con algún que otro añadido los innumerables tratados que durante mucho tiempo se inspirarán en la obra de referencia; sin embargo, no es verdaderamente original, como tampoco lo es la materia de *De civilitate*. En realidad, Erasmo continúa una tradición muy antigua, heterogénea y que terminó constituyendo un saber del que muchos participaban. Erasmo se apoya, en primer lugar, en una amplia literatura clásica, tratados de educación y fisiognomonía, que va de Aristóteles a Cicerón, de Plutarco a Quintiliano; conoce también, al menos en parte, la abundante producción medieval que, sobre todo desde el siglo XII, se impuso como tarea regular los comportamientos. Tales textos son de muy distinto origen y naturaleza; en ellos aparecen reunidos compendios de instrucción monástica, dechados de príncipes, tratados de cortesía y consejos para los jóvenes. Sus destinatarios eran también públicos más o menos especificados y de importancia muy variable. En todo caso, terminaron formando una especie de "vulgata", aunque sólo fuera porque tomaron muchos puntos unos de otros. Aparte de esa literatura culta o semiculta, Erasmo no olvida, por último, la sabiduría de las naciones —proverbios, sentencias, fábulas— en la que a menudo gustó de buscar las huellas de un saber perdido, sencillo e insensible a las modas.

Materiales heteróclitos, por lo tanto, muy manipulados a lo largo de los siglos, que proponen, con una colección de ejemplos, una lección clara: todos, y Erasmo también, proclaman que las manifestaciones del cuerpo —gestos, mímicas, actitudes — son expresiones legibles del hombre interior, que manifiestan al exterior las disposiciones del alma. Veamos el principio de *De civilitate*: "Para que el buen natural de un niño se descubra por todas partes (y resplandezca sobre todo en el rostro), su mirada ha de ser mansa, respetuosa y decorosa; los ojos huraños son indicio de violencia; los ojos fijos, signo de descaro; los ojos errantes y extraviados,

signo de locura; no han de mirar de través, lo cual es propio de un bellaco, de alguien que medita una maldad; no han de estar abiertos desmesuradamente, lo cual es propio de un imbécil; bajar los párpados y guiñar los ojos es indicio de ligereza; mantenerlos inmóviles es indicio de carácter perezoso, y esto se ha tomado de Sócrates; unos ojos penetrantes marcan irascibilidad; muy vivos y muy elocuentes denotan temperamento lascivo; es importante que denoten un carácter tranquilo y respetuosamente afectuoso. No es casual, en efecto, que los antiguos sabios dijeran: el alma tiene asiento en la mirada". La lectura psicológica del alma sigue siendo para nosotros un lugar común elemental. Sin embargo, todo movimiento, toda postura corporal, el propio vestido pueden ser objeto de un desciframiento similar. Los gestos son signos y pueden organizarse en un lenguaje; se prestan a la interpretación y permiten un reconocimiento moral, psicológico y social de la persona. No hay intimidad que ellos no descubran.

Esta posición tiene su reverso. Si el cuerpo expresa todo sobre el hombre profundo, ha de ser posible formar o reformar sus disposiciones íntimas ajustando correctamente las manifestaciones del cuerpo. Ésta es la razón de ser de una literatura que prescribe los comportamientos lícitos y que, con más insistencia aún, proscribe los que se consideran irregulares o malos. Como se ve, la intimidad sólo se toma en cuenta para manipularla y adecuarla a un modelo que es el de la medida, el del rechazo de cualquier exceso.

En relación con este acervo común de convicciones, el tratado de Erasmo innova en tres puntos fundamentales.

En primer lugar, se dirige a los niños, mientras que los textos anteriores enseñaban, por lo general, a jóvenes y a adultos indistintamente. Con la piedad, la moral y las humanidades, la *civilitas* es parte de una pedagogía de base, que será más eficaz cuanto más pronto se aplique y en la que el humanista deposita una confianza ilimitada; y es que, figura de la sencillez y de la inocencia evangélicas, el niño, que aún no ha sido pervertido por la vida social, está dispuesto para cualquier aprendizaje a la vez que encarna una especie de transparencia elemental: no sabe disimular nada de lo que es.

Segunda ruptura: *De civilitate morum puerilium* se dirige a todos los niños sin distinción. Los textos de finales de la Edad Media —el *Book of Nature* de John Russel, el *Babies Book*, los *Hof* y *Tischzuten* alemanes, y en Francia los libros de cortesía y las reglas de conducta en la mesa— estaban destinados exclusivamente a los jóvenes de las elites (y, en ocasiones, a sus mayores), a los que se encargaban de inculcar los rudimentos de la vida aristocrática. Es cierto que *De institutione novitiorum*, de Hugo de san Victor (siglo XII), ya había propuesto una "disciplina", un primer modelo de educación de los comportamientos válido para la mayoría; pero esos novicios, situados como ejemplo en la vanguardia de la sociedad, constituían también, de hecho, un modelo que no estaba al alcance de la generalidad. Es cierto que el tratado de Erasmo está dedicado a un joven noble, "niño de gran esperanza" y

último vástago de una familia que protege al humanista desde hace largo tiempo; pero, en realidad, se dirige a todos: “Es vergonzoso para quienes son de noble cuna no tener la buena conducta que corresponde a su noble extracción. Aquéllos a quienes la fortuna ha hecho plebeyos, personas de humilde condición, hasta campesinos, han de esforzarse tanto más en compensar mediante buenos modales las ventajas que les negó el azar. Nadie elige su país ni a su padre: todo el mundo puede adquirir buen modo y buena conducta”.

De donde se deriva una tercera originalidad: *De civilitate morum puerilium* quiere enseñar un código válido para todos. Si bien, como ya hemos visto, Erasmo maneja un material acumulado por la tradición (y respecto del cual no deja de marcar, llegado el caso, una distancia irónica), lo emplea de manera muy distinta que todos los que le precedieron. Anteriormente se erigían en norma prácticas particulares, propias de grupos o de medios restringidos. En cambio, él quiere basar en un aprendizaje gestual común una transparencia social en la que ve la condición previa necesaria para la realización de una sociabilidad generalizada. Por esta razón, impone pocas cosas en materia de comportamiento, pero denuncia todo lo que en las manifestaciones del cuerpo (como en las del lenguaje) pudiera hacer la sociedad opaca a sí misma obstruyendo la libre circulación de signos entre los hombres; y así, se proscriben del mismo modo los gestos y actitudes que podrían arrancar la humanidad a sí misma y arrastrarla, por ejemplo, hacia la animalidad (la risa caballuna, la voz nasal que recuerda al elefante, el porte torcido a la manera de las zancudas) y los que perturban la armonía confundiendo los géneros (y todo lo relativo a la indistinción sexual, en particular), pero también expresando de manera muy indiscreta las pasiones individuales. Sin embargo, son sobre todo los usos demasiado particulares los que son objeto de crítica: los de los gremios, los de las naciones, los de los diferentes grupos sociales. En este aspecto, los comportamientos aristocráticos no valen, por principio, más que los del pueblo, aunque se beneficien de una mayor indulgencia colectiva. “Todo está bien en los príncipes; a quien nosotros queremos formar es a un niño”. La verdadera *civilitas* consiste en librarse de todos los idiotismos y en reivindicar únicamente las expresiones corporales que pueda reconocer y aceptar la mayoría, porque la *civilitas* no tiene otro fin que acercar más a los hombres.

Por consiguiente, la novedad del tratado de 1530 no consiste, como excesivas veces se ha repetido, en la fineza de la observación psicológica o sociológica, ya que Erasmo se conforma esencialmente con recoger lugares comunes procedentes de tiempos remotos y, en el fondo, hace del “buen natural” del niño su única petición de principio en la materia. La novedad es más bien de índole antropológica y moral, dado que Erasmo quiere basar el vínculo social en el aprendizaje general de un código común de comportamientos. La *civilitas* erasmiana, más que tratar de constituir los elementos de un saber sobre el hombre íntimo, intenta inculcar una actitud social que requiere un trabajo sobre uno mismo frente al semejante. ¿Acaso su última frase no es para defender la causa de la tolerancia?: “La regla más importante

de la *civilitas* es, por irreprochable que uno sea, disculpar con facilidad las infracciones de los demás (…), y estas reglas que acabamos de transcribir no son de tan estrecha observancia que uno no pueda ser sin ellas un hombre bien criado”. Así pues, no se trata de escudriñar lo secreto de las almas ni de forzarlas, sino de preparar a los niños para que vivan mejor.

En cuanto se publica, *De civilitate morum puerilium libellus* se convierte en un “best-seller” a la medida del siglo XVI. Casi inmediatamente se hacen reimpresiones en Basilea, París, Amberes, y un poco más tarde en Francfort, Leipzig y Cracovia. Es adaptada más o menos libremente, anotada por el humanista Gisbertus Longolius en Colonia ya en 1531, formulada en preguntas y respuestas por Hadamarius en 1537, compilada y publicada de nuevo en forma de fragmentos escogidos; cada vez alcanza a públicos que presumimos diferentes. Sobre todo, se traduce muy pronto al alemán en 1531, al inglés (en una edición bilingüe) el año siguiente, al francés y al checoslovaco en 1537, y al holandés en 1546. En total, un mínimo de ochenta ediciones y de catorce traducciones localizadas, varias decenas de miles de ejemplares antes de 1600, producidos y difundidos principalmente en Europa septentrional, con una excepcional concentración en el norte de Francia, los Países Bajos y la Alemania renana.

Dado que se trata de un manual sin pretensiones, al margen de las grandes empresas culturales del humanismo europeo, semejante éxito plantea un problema. Norbert Elias propuso una interpretación convincente del mismo sugiriendo que *De civilitate* fue tanto la obra de Erasmo como una obra colectiva que respondía a una necesidad cuya importancia reveló la propia obra. Según él, los comienzos de la Edad Moderna constituyen un momento de inseguridad y de incertidumbre entre dos fases de glaciación social. La unidad católica está rota y las rígidas jerarquías de la Edad Media se han resquebrajado profundamente, en particular al quedar en tela de juicio la sociedad cortés y caballeresca; en cambio, el orden absolutista aún no ha hecho el relevo. Es el tiempo de una nueva distribución social y cultural, y de una complejidad más acentuada de las relaciones entre grupos más diversificados. Estas sociedades en plena transformación necesitaban un lenguaje común y referencias nuevas, sobre todo porque las relaciones se hacen provisionalmente más libres y más densas. El tratado de Erasmo, más todavía en su proyecto que en las enseñanzas que ofrece, sale al encuentro de esta expectativa y le da una forma.

Pero el destino de la *civilitas* va a sobrepasar con mucho ese periodo de transición. Tras la aparente fijeza de una fórmula, implica manipulaciones, adaptaciones necesarias y, asociadas a éstas, nuevas prácticas.

## *La* civilitas *para todos*

Por consiguiente, *De civilitatis morum puerilium* se convierte en un bien común en cuanto se publica. Sin embargo no es sólo un gran éxito editorial y, como se imagina, de lectura. Rápidamente el texto es objeto de un trabajo colectivo que manipula sus intenciones y, al mismo tiempo, define de nuevo sus usos. Tales transformaciones se producen muy deprisa y están integradas, en esencia, ya en la década de 1550; pero dejarán sentir sus efectos durante mucho tiempo: hasta mediados del siglo XIX.

Primera variación: nacido de un proyecto humanista, el modelo de la *civilitas* entra en unos cuantos años en la jurisdicción de las Reformas protestantes (luterana y calvinista). La geografía de su éxito lo indica bastante bien: el libro triunfa en las zonas en donde la Reforma se ha implantado y en aquéllas que ha sacudido profundamente. Tal apropiación no es en verdad sorprendente, aunque Erasmo siempre tuvo cuidado de mantener una inexpugnable posición intermedia entre los cristianismos enfrentados. Y es que el problema de la educación de los niños es crucial para los reformadores. Uno de ellos, el pastor Veit Dietrich, de Nuremberg, lo dice claramente: "¿Hay sobre la tierra algo más preciado, más estimable y más amable que un niño piadoso, disciplinado, obediente y dispuesto a aprender?". Este interés por la educación se funda en dos convicciones. La primera, diametralmente opuesta al credo erasmiano, es que el niño, como toda criatura, es malo y que todo le arrastra hacia el mal. Sólo la gracia es capaz de salvarle; pero una pedagogía densa por lo menos puede preparar el terreno y coartar provisionalmente sus malos instintos, su amenazadora espontaneidad. La segunda es mucho más fáctica: incluso estando condenados al pecado, estos niños llegarán a ser adultos que deberán vivir juntos. La preocupación religiosa se vuelve entonces política. Por esta razón en la mayor parte de los lugares en que la Reforma se ha impuesto, los reglamentos, los programas son objeto de minucioso control por parte de las autoridades eclesiásticas y laicas.

En este proyecto de control e inculcación autoritarios desempeña una función esencial el aprendizaje de la *civilitas*, pues permite a la par disciplinar las almas mediante las coacciones que se ejercen sobre el cuerpo e imponer a todos los niños una misma norma de comportamiento social. Además, tiene la ventaja de permitir que el niño ejerza por sí mismo un constante control de su tiempo, de sus ocupaciones y de sus actitudes. Cinco años antes que Erasmo, Otto Brunfels, fraile que se adhirió a la Reforma y llegó a ser maestrescuela de Estrasburgo, había publicado un tratado *De la disciplina e institución de los niños* que, significativamente, aparece asociado a varias ediciones protestantes de *De civilitate*. El texto enuncia con asombroso detalle las reglas que, desde el momento de levantarse hasta el de acostarse, deben regir no sólo el ejercicio religioso y el trabajo escolar, sino también todos los comportamientos diarios del niño, y que permitirán controlar la utilización que hace de su tiempo.

La segunda evolución se halla, en gran medida, dentro de la primera: es la escolarización de la *civilitas*, en absoluto evidente en el proyecto original, sino al contrario, pues Erasmo es más bien favorable a la educación doméstica, dirigida por los padres en el ámbito de la familia o, en última instancia, confiada a un preceptor cuidadosamente escogido. De este modo, el niño puede encontrar los ejemplos que le enseñarán a vivir: “Si hace en la mesa algo inconveniente, es reprendido y, después de esta advertencia, adopta una actitud concorde con el ejemplo que se le haya presentado. Le llevan a la iglesia y aprende a arrodillarse, a juntar las manitas, a descubrirse y a dar a todo el cuerpo una actitud adecuada a la devoción…”. Erasmo, como los autores antiguos, está convencido de que las buenas costumbres se aprenden verdaderamente por *imitación*, don de sociabilidad propio de los niños. Ahora bien, los pedagogos protestantes dan a este plan de formación un tono mucho más pesimista. Naturalmente, ninguno de ellos renuncia a hacer de la familia el ámbito de una inculcación específica sometida a la autoridad del padre; pero esto sólo ya no basta. Hay que añadirle una *disciplina* que no puede ser sino aprendizaje socializado a través de la escuela. Desde ese momento, la *civilitas* tiende a convertirse en un ejercicio escolar destinado a proporcionar una instrucción indisolublemente religiosa y cívica.

Esta enseñanza de la civilidad va destinada de manera prioritaria a los niños que, entre los siete años (la edad del “juicio”) y los doce (y las amenazas de la pubertad), adquieren los primeros elementos del saber: leer, escribir, a veces contar. Durante todo el siglo XVI y con una minuciosidad maníaca a veces, un sinfín de escuelas prescriben su utilización en el mundo alemán desde el Rin hasta el Báltico, y también en Inglaterra y en los Países Bajos; los Estados de Holanda la imponen en 1625 para el resto del siglo XVII. Sin embargo, fuera de estas decisiones que son obra de las autoridades públicas, todo indica que los tratados de civilidad llegan a ser en todo el norte de Europa una de las piezas indispensables de los aprendizajes elementales (lo que en modo alguno significa que no se utilicen en otros lugares: los jesuitas la utilizan en su colegio de Colonia, en 1574, y François Hemme, profesor de la escuela capitular de Courtrai, da en 1578 una versión en verso del tratado erasmiano, que Nicolás Mercier, enseñante en el colegio de Navarra, reeditará en 1657 junto con su *De officiis scholasticorum*; la obra de Erasmo inspira además varios reglamentos de seminarios). Parece que en la escuela el texto encontró rápidamente un puesto al final del ciclo: después de la enseñanza del alfabeto y del deletreo, se aprende primero a leer en latín; luego se pasa a la lengua vulgar y, por último, de la utilización de los impresos a la comprensión de la letra manuscrita. Ahora bien, desde finales de los años 1550, estos libros se componen cada vez con mayor frecuencia en unos caracteres nuevos, la “letra francesa de arte de mano”, inventada por impresores lioneses primero, y luego parisienses, que se inspira en las escrituras cursivas de la época; por lo tanto, independientemente de su propio contenido, tales libros se prestan sin dificultad al aprendizaje particular de la lectura de textos manuscritos.

La civilidad invade las prácticas escolares presentada de este modo. Su éxito es tan grande que desde el último tercio del siglo XVI ya no se limita al mundo reformado. Ya en 1550, la Universidad de Lovaina recomienda su lectura, y las sospechas que infundía el texto erasmiano (con frecuencia corregido, es cierto, por sus adaptadores protestantes) pronto parecen disipadas definitivamente. Desde ese momento, acompaña a la inmensa empresa de la Reforma católica. Un indicio espectacular de su difusión es que entra en las escuelas de niñas que Pierre Fourier organizó en Lorena a principios del siglo XVII rebautizado como *Instrucciones para la civilidad y la modestia cristianas*. La variación semántica tiene su importancia, como veremos; y eso que el santo reformador cuidó de limitar estrictamente las pretensiones de este aprendizaje escolar: las maestras "respetarán los deseos y voluntades razonables del padre y de la madre y se guardarán de mezclar nada de lo que sea propio y particular de la vida religiosa". Sin embargo, esa prudencia no está destinada a durar. Cuando, en el último tercio de siglo, las escuelas de caridad, organizadas por Charles Démia en Lyon y más tarde por los hermanos de las Escuelas cristianas (cuya primera comunidad funda Juan Bautista de La Salle en 1679), recobran el modelo erasmiano para los niños pobres de las ciudades, lo convierten en uno de los instrumentos de un control sistemático y autoritario. La educación del cuerpo se acompaña en adelante de una vigilancia policíaca del tiempo y del espacio del niño. La pedagogía de los comportamientos encuentra en esta versión rígida e imperativa su última y más masiva formulación tradicional y llegará así a los límites de nuestro presente. Las *Reglas del decoro y de la civilidad cristiana*, sobrecargadas hasta el exceso y detalladas minuciosamente, que La Salle publica en 1703, también están destinadas a tener un éxito impresionante: hasta 1875, se cuentan por lo menos ciento veintiséis ediciones. Puede verse en esto, con toda razón, el final de un largo proceso de escolarización que, en un siglo y medio, acabó desviando profundamente el primer programa de la *civilitas*.

Efectivamente, tal evolución tiene muchas consecuencias en el aprendizaje de los comportamientos. Como hemos dicho, el texto erasmiano tenía como objeto, en primer lugar, hacer que el niño fuese sensible a la necesidad de un código general de sociabilidad; por lo demás, apenas era descriptivo y confiaba esencialmente en las lecciones del ámbito familiar y en las virtudes de la imitación. Sin embargo, las primeras adaptaciones de *De civilitate* muestran que el problema de una inculcación más regulada se planteó enseguida. Cuando Hadamarius hace una versión de la obra en forma de preguntas y respuestas, o cuando simplemente se versifica, o cuando Evaldus Gallus extrae de la misma una serie de preceptos autoritarios (*Leges morales*, 1536), es con fines didácticos de memorización y de inculcación. *De civilitate* entra así en un material escolar heteróclito que, en los medios reformados y desde la década de 1530, ya no separa la enseñanza de los rudimentos de la fe de los de la moral y la lectura. Prueba de ello es, en 1559, la imprecisa traducción del tratado de Erasmo, que publica el protestante Claude Hours de Calviac, con el título: *El civil*

*comedimiento para los niños, con la manera de aprender a leer, pronunciar y escribir bien*. En el texto empiezan a aparecer añadidos que lo acompañarán durante mucho tiempo: alfabetos, compendios de puntuación y de ortografía. Evidentemente, en lo sucesivo se trata ya de un manual.

De ello se derivan dos consecuencias. Por una parte, cambian las modalidades del aprendizaje del buen comportamiento. El *De civilitate* de Erasmo podía entenderse como un texto de estímulo destinado a hacer que el niño prestase atención a las expresiones de su cuerpo. No obstante, el verdadero aprendizaje se situaba principalmente en la vida social y, sobre todo, familiar. El texto evoluciona en seguida, y también, a la par, las prácticas que posibilita. En primer lugar, se le valora por sí mismo: con mucha frecuencia, en las ediciones de gran difusión de los siglos XVII y XVIII el libro terminará dirigiéndose en su propio nombre al lector, con quien mantiene una relación personal. También es preciso aprender el texto de memoria, dialogarlo como un catecismo e incluso retener algunas máximas que deben saberse independientemente de cualquier experiencia efectiva. Llega, por último —muy pronto— el momento en que el aprendizaje del cuerpo está totalmente asociado al de ejercicios propiamente escolares —la lectura, la escritura, la oración— en una relación pedagógica muy jerarquizada. El maestro lee, seguidamente los alumnos repiten, con el libro ante los ojos, y luego transcriben: la incorporación de la lección de civilidad se apoya en un sólido dispositivo didáctico que se basa en la repetición y en la sumisión; además es colectiva y muy pronto sabrá explotar las posibilidades de control mutuo que ofrece la microsociedad escolar. De la invención activa de una sociabilidad, se ha pasado a un conformismo forzado.

Aún hay más. Al convertirse en uno de los fundamentos de la formación escolar, la civilidad escapa a la coyuntura que le dio origen y accede a la durabilidad de los modelos pedagógicos. En una época en que el material escolar es dispar, sobre todo en la escuela, continúa siendo uno de los valores seguros e inalterables hasta bien entrado el siglo XIX. Naturalmente habrá varias generaciones de textos; sin embargo, uno queda impresionado por la resistencia de una fórmula ante la gran cantidad de transformaciones de las sociedades que la admiten. En 1863, la congregación de la Misión reimprime en latín unas *Reglas del decoro civil y cristiano* que publicó por primera vez uno de sus miembros en 1667; pero esta inercia pedagógica no es exclusiva de la enseñanza católica. En 1883, la encuesta Guizot muestra que *La civilidad pueril* sigue siendo en Francia uno de los textos fundamentales para el aprendizaje elemental; los inspectores de los distintos distritos académicos observan que se usa aún veinte años más tarde, y todavía en 1882, el *Diccionario de pedagogía* de Ferdinand Buisson, monumento erigido en honor de la nueva escuela, señala púdicamente que algunas reglas “siguen siendo populares”.

Esta permanencia probada durante más de tres siglos resulta problemática. Se debe, en primer lugar, a la propia rigidez de un modelo pedagógico y cultural que rápidamente se impone como general —con mayor facilidad cuanto que es

aprehendido de manera muy formal—. Pierre Saliat, el primer traductor francés de Erasmo, podía anunciar todavía con orgullo en 1537: “La nación francesa no cede a ninguna otra, antes bien las excede en conveniencia, compostura, gestos y costumbres y, para acortar, en todas maneras de hacer y decir, graciosas, humanas y corteses: las cuales parece que tiene por naturaleza”; y los tratados sucesivos podrán proponer a los lectores de los siglos XVII y XVIII “la civilidad que se practica en Francia”, pero, de hecho, las reglas son las mismas en un país o en otro, variaciones repetitivas del guión erasmiano. La permanencia se explica también, seguramente, por la invención de una forma editorial: el librito de precio módico que, en un volumen de pocas páginas, ofrece a sus lectores un saber elemental, general, abierto a todos. El éxito de Erasmo lo originó el extraordinario desarrollo de la edición en la época del humanismo; sin embargo, no cesará con sus sucesores, y cuando el librero Richard Breton muere, en 1571, entre sus existencias se inventariarían seiscientos ejemplares de la adaptación hecha por Calviac. No obstante, todo cambia de dimensiones cuando *La civilidad pueril* entra en el repertorio de la “Biblioteca azul”.

A la primera edición de la obra que, ya en 1600, publica el editor de Troyes, Girardon, le siguen otras en la segunda mitad del siglo XVII y sobre todo en los siglos XVIII y XIX, cuando a las adaptaciones más o menos imprecisas del modelo erasmiano vienen a añadirse ediciones íntegras o abreviadas de las *Reglas* de Juan Bautista de La Salle. En toda Francia septentrional —Normandía, Valle del Loira, Flandes—, se inspiran en esas ediciones publicadas en Champaña; y en algunos fondos editoriales los libritos ya no se cuentan por decenas, sino por centenas de miles, y probablemente por millones en lo relativo a su difusión. Estos textos inciertos, se copian unos de otros, incluso los errores, sin que nunca se establezca una versión canónica. Lo cierto es que, en la mayor parte de los casos, repiten el mismo dispositivo que asocia el aprendizaje de las conveniencias, la inculcación de máximas morales (desde la edición Oudot de 1649, suelen añadirse los *Cuartetos* de Pibrac al tratado de civilidad propiamente dicho), los fundamentos de la lectura y de la ortografía, a veces unas “tablas pitagóricas” para aprender los elementos del cálculo y hasta un pequeño repertorio de homónimos para distinguir los sentidos de los mismos. Los propios títulos insisten en la variedad de recursos que ofrece el librito; verbigracia, en la edición que publica la viuda de Garnier, en Troyes, en 1714: *La civilidad conveniente para la instrucción de los Niños en la que se pone al principio la manera de aprender a leer, pronunciar y escribir bien; de nuevo corregida, y aumentada al final con un buen Tratado para aprender bien la Ortografía. Compuesta por un Misionero. Contiene asimismo los buenos Preceptos y enseñanzas para instruir a la juventud a conducirse bien en toda clase de compañías*. Todo esto se administra en ochenta páginas de formato pequeño. Es de suponer que con estas ediciones de gran circulación el tratado de civilidad cambia de naturaleza y busca una audiencia aún más amplia que el público estrictamente escolar, pues el oficialísimo diccionario de la Academia francesa da noticia, ya a fines del siglo XVII, de que “se dice

proverbialmente de un hombre que falta a los deberes más comunes que no ha leído *La civilidad pueril*". El manual se convierte, para uso de la mayoría, en un *compendium* de conocimientos que puede ser objeto al mismo tiempo de utilizaciones reguladas —el aprendizaje de los rudimentos escolares— y de un uso más individual, por parte de públicos que probablemente fueran muy diversos. Madame de Maintenon recuerda que aprendió los *Cuartetos* de Pibrac en su juventud. Los jóvenes burgueses que orgullosamente anotan en la primera página de su tratado "este libro pertenece a…" ¿serán los mismos que con mano torpe se ejercitan en trazar una firma en el propio libro? Además, quizá para muchos de sus compradores —¿la mayoría?— el tratado de civilidad, adquirido a buen precio, pero tan difícil de leer, con sus caracteres arcaicos y gastados, significó que dispusieran en su propio domicilio de una minúscula enciclopedia de los saberes elementales. Como se sabe, en materia de bienes culturales, la posesión vale tanto como la calificación. De este modo pudieron multiplicarse, fuera de la infancia y de las prácticas escolares, formas incontrolables de lectura o de simple apropiación que nosotros no podemos más que vislumbrar.

## *De lo privado a lo público, de lo íntimo a lo secreto*

Montaigne: "Un gentilhombre francés sonábase siempre con la mano; cosa muy contraria a nuestras costumbres. Por defender su manera de actuar (y era famoso por sus ocurrencias) preguntome qué privilegio tenía ese sucio excremento para que lo recibiésemos en un lindo y delicado lienzo y, lo que es más, lo empaquetásemos y apretásemos contra nosotros (…); la costumbre había hecho que no me percatara de esta rareza que, sin embargo, nos parece tan asquerosa cuando nos la cuentan de otro país" (*Ensayos*, I, XXIII). Esta divertida perspectiva llega demasiado tarde o demasiado pronto en el momento en que se expresa. El largo movimiento de transformación de los comportamientos que se sitúa entre los siglos XVI y XVII, avanza en la dirección de una adecuación mayor a las normas y de una uniformidad impuesta. Norbert Elias fue el primero en mostrar, hace ahora medio siglo, que esta imposición multiforme descansaba en las presiones que ejercía el grupo, de arriba abajo, sobre cada individuo, y también, cada vez más, en la incorporación de las reglas sociales por parte de cada cual. La socialización de las conductas no puede leerse sólo como una sumisión impuesta a las personas, pues no alcanza plenamente sus fines más que cuando cada cual se aplica en tratar de ser su propio dueño, como aconsejan tantos textos antiguos, y llega a considerar la norma como una segunda naturaleza, o mejor, como la verdadera naturaleza, por fin recobrada.

En suma, ese trabajo de la sociedad en relación consigo misma se efectúa en dos direcciones que son en apariencia contradictorias, pero cuyos efectos tienen el mismo

sentido. Los tratados de civilidad tienen por objeto crear entre los hombres las condiciones de un trato agradable, lícito y, cada vez más, conforme a las exigencias reforzadas de la religión. Por consiguiente, imponen a sus lectores comportamientos que cumplan las reglas de una sociabilidad que cada vez se vuelve más imperativa y más insinuante. Casi puede decirse que llevan al extremo la lógica erasmiana situando todo acto individual ante la mirada de todos; pero al mismo tiempo invitan a cada persona a separar en sí misma lo que es mostrable (civil y, por lo tanto, bueno) de lo que todos, y hasta ella, deben ignorar. El espacio individual es invadido por el control colectivo y, a la vez, confinado en parte en el vergonzoso silencio de las prohibiciones. Sin embargo, sería engañoso separar muy claramente los dos aspectos de esta evolución: son como la cara y la cruz de una misma historia social de las sensibilidades.

Así pues, tenemos, por una parte, el triunfo de la apariencia. Como hemos dicho, se enraíza en la más antigua tradición de la literatura de los buenos modales y parte de dos convicciones: la presencia de uno mismo es una manera de gobernarse y crea la posibilidad de un intercambio social. Pero en donde los tratados de cortesía sólo regulaban una secuencia de la vida del grupo; por ejemplo, el servicio de la mesa o el de las armas; en donde *De civilitate* sólo establecía, en el fondo, como principio general, prohibirse todo lo que pudiera ofender o engañar al prójimo, rápidamente se impone una exigencia relativa a todos los aspectos de la vida diaria. En materia de actitud, Erasmo apenas recomienda al niño a quien se dirige otra cosa que una especie de medianía conveniente, *aurea mediocritas*, equidistante de todos los excesos y admisible por la mayoría. No prescribe nada más que un “rostro sonriente y uniforme, indicio de buena conciencia y de carácter abierto”, una mirada “tranquila y franca”, una “voz suave y sosegada” y, por encima de todo, una discreción general. Casi dos siglos después, Juan Bautista de La Salle dedica toda la primera parte de su libro a “la modestia que ha de manifestarse en el porte y en la actitud de las diferentes partes del cuerpo”. El tono se marca desde las primeras páginas: “Lo que más contribuye a dar airosidad a una persona y a hacer que por su modestia se la considere discreta y prudente, es cuando mantiene todas las partes de su cuerpo en la situación que la naturaleza o el uso les ha prescrito”. Las *Reglas* de La Salle detallan meticulosamente las disposiciones de esta representación en la que la modestia se hace ostentación: “Aunque uno no ha de manifestar estudio alguno en su exterior, ha de saber concertar todos sus movimientos y componer bien todas las partes de su cuerpo”. Por tanto, ya no se espera del niño la jovialidad erasmiana, sino “algo grave y majestuoso”, “cierto aire de elevación y de grandeza”, “un aire de gravedad y de prudencia”.

Sin embargo, la cosa no queda en recomendaciones tan globales. Veamos un ejemplo. El comportamiento en la mesa retuvo desde antiguo la atención de los pedagogos quienes, hasta mediados del siglo XVI, aconsejaban ante todo moderación, decencia y respeto a los comensales. Estas preocupaciones se hallan también en los manuales de civilidad posteriores, pero complicadas con un minucioso ajuste de los

gestos y de la actitud. La mesa se convierte entonces en pretexto de un ritual complejo y, al mismo tiempo, en objeto de una demostración sociable. El modo de portarse en la mesa se determina de manera precisa. Si bien Calviac aún podía mostrarse informado de la diversidad de las prácticas nacionales en 1559, sus sucesores ya no encuentran lugar para ese relativismo etnográfico, ni siquiera para proscribirlo. Comer en compañía requiere un control de uno mismo que haga olvidar el cuerpo, sus apetitos indiscretos, sus funciones, sus ruidos y sus humores. Pero esto ya no basta: la civilidad relativa a la mesa exige además una técnica de la actitud general y del consumo. Las comidas se convierten en una especie de *ballet* en el que los gestos de todos han de atenerse a las mismas reglas, mientras que la individualización del cubierto y la multiplicación de utensilios de mesa —el plato, el vaso, la servilleta, el cuchillo, el tenedor— suponen que se aprenda perfectamente su manejo. Una vez que se han cumplido todas estas condiciones —que para nosotros son evidentes y normales hasta el punto de que las consideramos naturales— la mesa puede prestarse al ejercicio de una sociabilidad visible que es su fin verdadero.

Se podrían dar múltiples ejemplos. Todos manifiestan la misma valoración de lo que puede y debe mostrarse en público según las reglas. En una sociedad que se reorganiza, que recompone y refuerza sus jerarquías y sus normas, todo ha de poder exponerse y, por ende, valorarse en el puesto que le corresponde. Por consiguiente, los puntos de aplicación de la civilidad son, por excelencia, los espacios en los que se observa claramente el ritual social. Algunos son modestos, como la clase, en donde se inculcan los principios establecidos, la iglesia y la calle. Uno es prestigioso y pronto servirá de referencia para todas las conductas: la corte, cuyo modelo se impone a todos en la segunda mitad del siglo XVII. Pero a estos modelos mundanos se añade una nueva exigencia religiosa. La civilidad era pueril y decorosa; ahora se hace cristiana. No es que hasta ese momento haya ignorado los deberes de la religión y la eminencia de sus ejercicios, sino que también éstos deben someterse en lo sucesivo a las normas de la apariencia. El piadoso Courtin, a cubierto de toda sospecha en la materia, lo explicita ya en 1671 en un texto sorprendente: “Si uno fuere lo bastante desventurado para olvidar o descuidar ponerse de rodillas ante Dios, por indevoción, flaqueza de ánimo o pereza, ha de hacerlo cuando menos por decoro, y por las personas de calidad que pudieran hallarse en ese lugar”. Lo que importa, ante todo, es lo que se ve.

La misma lógica tiende a considerar incivil todo lo que, voluntaria o involuntariamente, se sustrae a la mirada colectiva. Erasmo aconseja a su alumno que evite reírse solo en sociedad sin causa aparente: “Eso puede suceder, sin embargo; la urbanidad ordena en tal caso que uno declare el motivo de su hilaridad; en caso de no poder hacerlo, ha de imaginarse algún pretexto por temor de que alguno de los asistentes no crea que uno se reía de él”; por consiguiente, apenas no se hace más que seguir lo que una benevolencia establecida impone. Sin embargo, a comienzos del siglo XVIII, La Salle persigue cualquier comportamiento, incluso el más anodino, que

manifieste un descuido de la atención que se debe al espectáculo social: "Cuando uno está sentado, no ha de emplear una vara o una caña para escribir en la tierra ni para hacer figuras: eso significa que uno está desatinado o mal enseñado". ¿Desatinado y mal enseñado? De hecho todas las expresiones de la intimidad son sospechosas para él. La referencia cristiana es fundamental también en este caso. Los niños y los hombres no tienen que mostrarse como son, en nombre de no se sabe qué sinceridad —ahora estamos muy lejos de la transparencia erasmiana— sino testimoniar en sus gestos las dos exigencias de un decoro que es indisolublemente cortés y cristiano. Se condena, pues, "todo cuanto hace reconocer en una persona que no tiene virtud y que no trabaja para dominar sus pasiones, y que sus maneras de obrar son totalmente humanas y en absoluto acordes con el espíritu del cristianismo".

Obviamente, en donde actúan con más rigor las imposiciones de la civilidad es en el cuerpo, pues se le considera a la vez soporte de las más vergonzosas pasiones y "templo animado del Espíritu Santo". En consecuencia, una incesante moralización de las conductas impone que se le olvide y que se respete en él la presencia divina, y traza un camino difícil entre imperativos contradictorios. "Es el pecado lo que nos ha obligado a vestirnos y a cubrir nuestro cuerpo con ropas"; de modo que la indumentaria ha de obedecer a una norma religiosa que, en todos los casos, remite la desnudez al pecado original. Pero también puede convertirse en objeto de un exceso de celo, de una pasión inmodesta. Para evitar tanto un pecado como otro, hay que "despreciar lo que parece al exterior"; sin embargo hay que tener en cuenta todo lo que impone la vida en sociedad. Las *Reglas* de La Salle administran esta sinuosa lección en forma de un equilibrio intransigente, pero en cuanto abandonan el terreno de los comportamientos mostrables, requieren de hecho una estricta supresión del cuerpo (que las versiones "populares" del texto no dejarán de reforzar a lo largo de todo el siglo XVIII).

A decir verdad, en determinados casos, esta evolución comenzó mucho antes. Erasmo insiste en la decencia particular que requieren "las partes del cuerpo que el pudor natural hace ocultar", pero distingue las funciones de excreción: "Retener la orina es contrario a la salud; es decoroso apartarse para expulsarla" y además recomienda que se respete la intimidad de las personas cuando satisfacen estas necesidades. Treinta años más tarde, Calviac es ya más severo: "Es muy conveniente que un niño pequeño no toque sus partes pudendas sino con recato y vergüenza, aun cuando la necesidad lo requiera y esté solo, pues ello denota pudicicia y modestia". Transcurre medio siglo. En 1613, Claude Hardy —que se presenta como un "parisiense de nueve años"— propone en su adaptación del *De civilitate* otra lección más: "Contenerse de orinar es pernicioso para la salud, pero ponerse aparte para expulsarla es cosa digna del recato que se requiere en un niño". Al final del proceso, el juicio moral está totalmente incorporado a la experiencia corporal; y eso que en este caso se trata de una función que se considera baja y repugnante. En los gestos más cotidianos se va imponiendo gradualmente una distancia que tiende a interponer

entre el cuerpo y el cuerpo el espacio neutro de una técnica que gobierna la amenazadora espontaneidad de la sensualidad. Lo hemos visto con el ritual de la mesa. Lo vemos de nuevo sin sorpresa en la cama del niño. Cuando uno está acostado no ha de dejar que las sábanas sugieran la forma del cuerpo, del mismo modo que, "cuando uno sale de la cama, no debe dejarla descubierta, ni poner su gorro de dormir en una silla o en algún otro lugar en el que se pueda ver". Como mostró Elias, la lógica de la civilidad puede llegar hasta hacer que desaparezca un tipo de comportamiento: después de haber enunciado durante mucho tiempo las maneras de sonarse en público sin incomodar a los vecinos, tipifica el uso (en la obra de La Salle) en nombre de una exigencia moral e higiénica a la par, antes de llegar a la total omisión del gesto (en una versión tardía de las *Reglas* a fines del siglo XVIII).

Los contemporáneos tuvieron a veces conciencia del establecimiento de esa red de imposiciones que estaban destinadas a convertirse en autoimposiciones. Por ejemplo, Courtin: "Antaño estaba permitido escupir en el suelo en presencia de personas de calidad, y bastaba con pisar encima: ahora es una indecencia. Antaño se podía bostezar, siempre que no se hablara al hacerlo: ahora, una persona de calidad se ofendería". Como se ve, él atribuye las transformaciones de los comportamientos a la conquista del propio ser que ha emprendido y logrado una elite mundana —y ya veremos que no se equivoca—. No obstante, la religión, que no cesa de repetir que no hay intimidad capaz de escapar a los ojos de Dios, desempeña un papel determinante en la difusión social de ese modelo de elite, a través de dos Reformas. Ya Erasmo recordaba a su protegido la presencia amistosa pero incesante de los ángeles de la guarda; pero con La Salle la vigilancia se vuelve tan estricta que termina prohibiendo cualquier relación inmediata del individuo consigo mismo: "El decoro quiere también que al acostarse uno se oculte su propio cuerpo y evite la menor mirada". Esto significa, pues, la negación radical de toda intimidad. Toda una serie de prácticas corporales entran en una clandestinidad furtiva, vergonzosa, en los albores de la Ilustración. Una esfera de silencio y de secreto se organiza alrededor del cuerpo.

De lo privado a lo público, de lo íntimo a lo secreto: sin embargo, no hay que forzar las líneas de una evolución extraordinariamente compleja, aunque es conveniente, cuando menos, hacer tres distinciones en este esquema general. Si bien la dirección en que cambian los comportamientos entre el siglo XVI y el comienzo del siglo XIX está clara, tales transformaciones se produjeron con ritmos y cronologías variables. Las funciones corporales se sustraen muy pronto, como ya hemos visto, al terreno de la civilidad; pero, mientras que la mayor parte de las expresiones de la espontaneidad afectiva son también objeto de una vigilancia precoz, algunas siguen siendo toleradas por la norma colectiva; por ejemplo, las lágrimas. Durante todo el siglo XVIII llorar —en el teatro o durante la lectura en común de *La nueva Heloísa*— sigue siendo una actividad social por excelencia que culmina en los años de la Revolución. Habrá que esperar hasta el comienzo del siglo siguiente para que esta etiqueta de la sensibilidad se borre y deje sitio al intimismo doloroso que anuncia

Senancour. Pero, en realidad, esas lágrimas ya no son las mismas. En realidad, detrás de esa mayor durabilidad de una forma de sensibilidad se presiente una circulación social particular, basada en el intercambio público de las lágrimas dentro de elites que encuentran así el modo de reconocer y de mostrar, siempre, los privilegios sensibles que las unen.

Segunda reserva: las evoluciones que sufren las costumbres no se sitúan necesariamente durante toda la Edad Moderna en el ámbito de la civilidad. G. Vigarello lo ha mostrado al exponer la historia de la limpieza corporal. Desde finales de la Edad Media y hasta mediados del siglo XVIII, la limpieza, en particular tal como la ilustran nuestros tratados, prescinde del agua e ignora el cuerpo, con excepción del rostro y de las manos que son las únicas partes que se muestran. La atención se concentra en lo visible: el vestido, y sobre todo la ropa blanca, cuya pulcritud ostensible en el cuello y en los puños es el verdadero indicio de la limpieza. Este dispositivo se ajusta a todo lo que hasta ahora hemos dicho de las exigencias de la civilidad, pero, al mismo tiempo, es inseparable de una concepción del cuerpo que repele el agua como agente peligroso capaz de penetrar por todas partes. Por consiguiente, el aseo debe ser “seco”, y se identifica con enjugarse y perfumarse. Teniendo esto en cuenta se comprende mejor la eminente importancia de la ropa blanca, que no es sólo la marca de una adecuación social. Cuando entre 1740 y 1750, el agua —primero caliente, luego fría— vuelve de manera espectacular a las técnicas de la limpieza, seguramente se convierte en indicio de nuevas distinciones sociales, pero al mismo tiempo forma parte de una nueva imagen del cuerpo que excede también el terreno de los buenos modales: la higiene rehabilita la intimidad corporal y legitima la búsqueda de una utilización mejor de los recursos orgánicos. Se incluye en la medicina y luego en la escuela, y pronto llega a ser el dispositivo de una nueva forma de control colectivo de los comportamientos. Como se ve, la socialización de las técnicas del cuerpo, aunque está regulada expresamente, sólo consigue imponerse en realidad a través de varios tipos de concepciones y de prácticas que se establecen simultáneamente y que exceden el terreno propio de la civilidad.

La historia de la limpieza sugiere, por último, una tercera precaución. En el silencio y en el secreto a que fueron deportados tantos comportamientos cotidianos en la edad del clasicismo pudieron encontrar hueco experiencias inesperadas y desconocidas. La ropa blanca enjuga y, al mismo tiempo, hace aparecer en público, de manera metonímica, la limpieza de la persona; muestra esta limpieza y a la par tiene como función disimular la superficie del cuerpo. Distingue un interior y un exterior, separa lo de encima y lo de debajo. Pero esta operación hace también que la intimidad corporal se cargue de significados autónomos. Aun cuando no se hable de ella, aun cuando esté excluida de las esferas de la civilidad, su gestión diaria requiere técnicas especiales, una atención propia en un plazo determinado, una sensibilidad nueva en la que se enraizarán las representaciones acuosas e higienistas de mediados del siglo XVIII. “La norma ha creado ese espacio” en cuyo interior se efectúa un largo

trabajo que terminará poniendo en tela de juicio la norma. La historia de la limpieza no está aislada; en todo caso, invita a localizar en el mundo de los gestos reprobados el avance silencioso de otro modo de intimidad.

## *Privilegios aristocráticos: lo innato contra lo adquirido*

Los tratados de civilidad que se sitúan en la tradición erasmiana descansan, por lo menos de manera implícita, en dos postulados: los buenos comportamientos pueden enseñarse y aprenderse con utilidad, y son los mismos para todos. La aplicación de estos principios experimenta variaciones y adaptaciones desde finales del siglo XVI. Sobre todo la del segundo: en sociedades en las que las jerarquías se recomponen y son objeto de una codificación más exacta, los manuales de urbanidad están más atentos a respetar las diferentes condiciones sociales y las distancias que las separan. Éste es, en particular, el caso de las *Reglas del decoro y de la civilidad cristiana*. En ellas, La Salle dedica amplias exposiciones a la manera de reconocer las marcas sociales, así como a los gestos que deben expresarlas. No obstante, para él también, los mismos principios generales valen para todos.

Ahora bien, en el mismo momento, otra serie de textos trata los mismos problemas con un enfoque totalmente distinto. Tales textos tienen su origen, más que en los libros de cortesía de los siglos XIII-XV, en una nueva literatura cortesana que en un principio se desarrolla en Italia en los dos primeros tercios del siglo XVI, y en la que domina *El cortesano* de Baltasar Castiglione. La obra, publicada en 1528, es decir, dos años antes que *De civilitate*, tuvo también una impresionante fortuna. Se traduce a todas las lenguas europeas y, al igual que el tratado de Erasmo, es adaptada, deformada y copiada. Otros textos de la misma índole tendrán un éxito similar: por ejemplo, *Galateo*, de Giovanni della Casa (1558) o *La Civil Conversazione* de Stefano Guazzo (1574). *El cortesano*, que durante dos siglos será la “gramática fundamental de la sociedad cortesana” (A. Qondam), propone a sus lectores un modelo muy diferente de la *civilitas* erasmiana.

Representa un diálogo privado entre personajes de la aristocracia pertenecientes a la corte del duque de Urbino, que conversan placenteramente acerca de los valores y de las reglas de la vida social. Primera ruptura: el libro no se presenta como un manual pedagógico, sino como la libre improvisación de una elite que inmediatamente es reconocida como tal y que no tiene necesidad de “ningún orden, ni regla, ni distinción de preceptos”. Pero hay más. En el retrato colectivo que intentan trazar, los personajes del libro no tratan de identificar en absoluto una conformidad susceptible de ser enunciada y medida. Sólo dos tipos de criterios pueden permitir que se reconozcan las cualidades del perfecto cortesano. Los primeros se exteriorizan completamente y pueden basarse en un simple cálculo social: son, en esencia, el favor

del príncipe, el éxito que lleva aparejado y, luego, la estima de los iguales que sancionan visiblemente la virtud cortesana. Los segundos, en cambio, son indecibles, si no es por medio de la afirmación pura y simple: pertenecen a la categoría de la “gracia”, del don íntimo que expresa que uno es un elegido por su nacimiento y por sus cualidades: la excelencia cortesana no se aprende, se reconoce en todos los comportamientos como una evidencia que se comparte; y el verdadero caballero demuestra su mérito prohibiéndose todo lo que pueda hacer pensar a los demás que es producto de un trabajo personal o que conserva la huella de un esfuerzo. La “gracia” consiste precisamente en “usar en todo de cierto desprecio y desatención *(sprezzatura)* que oculta lo artificial y que muestra lo que uno hace como si naciera sin esfuerzo y casi sin pensar en ello (…). El verdadero arte es el que no parece serlo, y sobre todo hay que poner todo el cuidado en ocultarlo, porque, si llega a ser descubierto, quita enteramente el crédito y hace que el hombre sea poco estimado”.

Ya vemos cómo el modelo cortesano se contrapone punto por punto a la *civilitas* erasmiana y a su sueño de transparencia social. En Castiglione y en sus sucesores la regla es distintiva; la corrección se funda en la connivencia de un grupo cerrado que es el único dueño de los criterios de la perfección. El cortesano se identifica con la construcción de un personaje social capaz de agradar por el número y la eminencia de sus dones (en la conversación, en las armas, en el juego, y también en las actitudes cotidianas). Esta imagen es lo único que cuenta, y todo lo que recuerda al hombre interior, su tensión, su esfuerzo, ha de quedar oculto. La función de la “disimulación conveniente” es coartar al individuo y manifestar en unos gestos, unas actitudes y un porte la primacía absoluta de las formas de la vida social. La apariencia debe convertirse en una manera de ser.

La influencia de esta literatura cortesana fue muy grande, como ya hemos dicho, y duró muchísimo tiempo; además, se insertó en contextos sociales y culturales diferentes. En la propia Italia, el *Galateo*, que en tantos aspectos se inspira en Castiglione, terminó siendo un manual de buenos modales, de amplia difusión, contra su propia lógica inicial; en Francia se asimiló muy pronto a un libro de civilidad y se editó igual que si lo fuera. La doctrina que afirma el privilegio del don aristocrático y, a la vez, la primacía de las apariencias se acoge e interpreta de diferentes maneras de una tradición nacional a otra, de un destino social a otro. Esto es lo que quisiéramos demostrar aquí, basándonos en el ejemplo francés, pues éste ofrece quizás la gama más compleja y, por ende, la que mejor permite comprender los intereses que van asociados a la definición de un código de los comportamientos.

Un primer tipo de utilización original del modelo cortesano se encuentra en los medios aristocráticos y mundanos en los que, desde los años 1620-1630, se elaboran la teoría y la práctica de la *honnêteté*. Frente a la corte del rey, reprobada por su rudeza, su ostentación y sus excesos, las elites cerradas que se reúnen en algunas de las casas nobles más importantes de París —la más célebre de las cuales es el *hôtel* de Rambouillet— definen una sociabilidad restringida y refinada. La corte es un espacio

público, muy jerarquizado y regulado por la autoridad cada vez más abrumadora del soberano; los cortesanos son profesionales del trato mundano. En cambio, el *hôtel* de Rambouillet acoge a una elite que se relaciona o, mejor dicho, que se reconoce. Cuando monsieur de Saint-Chartres desea que le reciban en Rambouillet, en 1673, Chapelain le pide que respete con paciencia las normas establecidas: "Me sentiré muy contento de disponer las cosas de manera que ellos puedan conocer lo que valéis y deseen vuestro trato como vos deseáis el suyo". Es también un espacio privado, íntimo, gobernado por una mujer, y en el que la frecuentación de las mujeres desempeña un papel capital en la civilización de las costumbres. En suma, es un espacio en el que no se plantea ninguna ostentación, y en el que la civilidad no regula los gestos cotidianos; quienes allí acuden se escriben, sobre todo se hablan, y el ejercicio sacralizado de la conversación es la condición imprescindible de la construcción colectiva del gusto. Juegan y leen también *Astrea* y sobre todo las grandes novelas históricas de La Calprenède y de Madeleine de Scudéry, en las que esta microsociedad ve reflejada su propia imagen y que se transforman mediante el comentario colectivo en verdaderas interpretaciones de papeles.

En consecuencia, la civilidad (o la *honnêteté*, como se dice cada vez con más frecuencia) es la expresión de una virtud individual y de una voluntad social; no puede enseñarse ni tampoco aprenderse más que en los círculos cerrados en que la practican quienes ya llevan su marca. No es posible, por tanto, codificarla en las páginas de un tratado: lo único que establece las reglas de la vida en común es el comentario indefinido del grupo sobre sí mismo en la conversación, en la correspondencia o en los márgenes de la *Cleopatra* o de *El gran Ciro*. Además, ¿acaso hay otras reglas que el ejercicio del juicio, que es un don y lo único que permite la comprensión de las situaciones sociales? Los miembros selectos de los grandes salones parisienses no cesan de interrogarse, como los protagonistas de las novelas que leen, acerca del fundamento de las leyes de la civilidad, y del placer de estar juntos. Sutilezas interminables vienen a parar, no sin admiración, en lo indecible. Es el "no sé qué": "Ha de ser la cuna la que proporcione ese don, pues cierto es que el arte no puede proporcionarlo (…) y el juicio el que guíe (…). Ha de haber también no sé qué modo en la expresión que termina de hacerla agradable (…)". El círculo de la complicidad se cierra de nuevo. La civilidad es un don particular que sólo se desarrolla en prácticas privadas.

Sin embargo, este modelo no tiene porvenir. En la segunda mitad del siglo XVII es desbancado por la sociabilidad regulada que se impone mayoritariamente en la corte de Luis XIV. El triunfo de tal sociabilidad se ha preparado cumplidamente mediante una obstinada sumisión de la nobleza y de sus comportamientos en público, que se lleva a efecto desde la década de 1630 bajo la égida de los agentes de la Monarquía absoluta. Efectivamente, la Monarquía ve en la represión de los excesos y en la institución de una norma para la vida en sociedad el modo de contener los desbordamientos, de doblegar las aspiraciones de los nobles a ser excepcionales en

moral y en política y de destruir las solidaridades particulares. La corte es el punto en que desemboca esta reconquista, y le da una forma estable; consiente a los nobles el privilegio visible de la eminencia social, pero se lo hace pagar con una absoluta sumisión a la autoridad eminentísima del rey. Es fácil comprender, por tanto, que instituya en dos sentidos el reinado de la mirada. De arriba abajo, el orden curial adecúa los comportamientos al puesto y al rango de cada cual dentro de una rigurosa jerarquía, y la etiqueta tiene como función regular con detalle esta disciplina que no es igualitaria, pero que se impone a todos por igual. De abajo arriba, es la sociedad entera la que contempla el espectáculo de la corte, modelo que se ofrece para ser admirado e imitado.

Así pues, no cabe ya que las maneras de vivir de la sociedad cortesana se confinen en la intimidad de un reconocimiento cómplice; son para todos los signos que hablan de su perfección y deben verse y oírse en todas partes. “Nada le falta a un rey sino las delicias de una vida privada”, observa La Bruyère; observación aún más cierta respecto de los cortesanos, a quienes el soberano hace vigilar obstinadamente en todos los detalles de su vida y que ejercen un control continuo sobre los demás y, ante todo, sobre sí mismos. La corte hace del imperio de la apariencia su regla social. El respeto de la etiqueta, el vestido, la palabra y también la presentación del cuerpo obedecen a esta misma exigencia de reconocimiento colectivo. El perfume, los polvos y la peluca producen un cuerpo adecuado, por fin, a las expectativas de la mirada social. Quizá sea el *ballet* la técnica corporal que mejor ilustra esta exteriorización absoluta de los comportamientos. Con la codificación de una retórica de los gestos, este arte social por excelencia pretende, en realidad, hacer que el siglo XVII olvide la existencia de un cuerpo propio e imponer una presentación de la persona que satisfaga las normas del grupo. Esta exteriorización absoluta no tiene límites. Los cortesanos no tienen que fingir que se interrogan, como aquellos personajes mundanos de la generación precedente, acerca de la naturaleza y de las modalidades de su selección. Son perfectos porque están ahí y porque la corte lo exige.

Entre la connivencia de la buena sociedad y la ostentación curial, entre el don y la condición noble, existe una vía media y difícil. En la sociedad absolutista, los modelos de la perfección aristocrática se proponen como ideales a los grupos que aspiran a reproducirlos: la nobleza de menor rango o fortuna, los provincianos, las elites que han unido su suerte a la de la Monarquía. Desde fines del siglo XVI se multiplican en Francia los tratados que enseñan la “fortuna de la corte y la verdadera felicidad del hombre” (Dampmartin, 1592), “el arte de educar a la nobleza para la virtud, para las ciencias y para todos los ejercicios convenientes a su condición” (Grenaille, 1642) y “el genio cortesano” (Bary, 1662). Estos libros se dirigen, más que a quienes viven realmente cerca del soberano, a quienes sueñan con poder hacerlo; para ellos, la *Guía de cortesanos* (Nervèze, 1606) o el *Tratado de la corte* (Refuge, 1616) son, entre tantos otros, una primera referencia. Estos textos se nutren en su mayoría de las obras italianas del siglo anterior, pero se sitúan en un sistema de

relaciones sociales muy distintas. El cortesano de Castiglione tenía la posibilidad de ir a buscar el reconocimiento de sus dotes a otro centro de la red curial, cuando no lo hallaba en el lugar en que se encontraba.

En cambio, en Francia la concentración del poder en un lugar y el monopolio simbólico de la corte requieren un aprendizaje más severo, ya que el éxito social se identifica cada vez más con el acceso a las recompensas del rey. Pero estos aspirantes a cortesano no tienen mucho en común con los *happy few* del *hôtel* de Rambouillet, ni tampoco con las personas que ya han sido designadas por la elección real y que pueblan la corte. Frente a los primeros, han de poder pensar que el don no lo es todo y que todo puede aprenderse, siempre que no se renuncie a las ambiciones. Frente a los segundos, han de inventar una forma de excelencia que compense las insuficiencias de su linaje y que, sin dejar de respetar la regla de la apariencia, rehabilite los méritos de la persona.

Veamos dos jalones de esta difícil búsqueda. En 1630, Nicolas Faret publica *El “Honnête Homme” o el arte de agradar en la corte*. El propio autor es un ejemplo viviente: hijo de un artesano de provincia, alcanza los más altos empleos en el círculo del rey al mismo tiempo que ocupa una posición respetada en la sociedad literaria. Es un cortesano profesional, cosa que Sorel le reprocha severamente. En cualquier caso su tratado, dedicado a “*Monsieur*, único hermano del Rey”, es ante todo un cumplido elogio del ideal curial (en una época en que, recordémoslo, aún no ha impuesto su absoluta legitimidad): Faret, antes que Elias, ve en ese ideal el paradigma de una sociabilidad que ordena la colectividad y que, al mismo tiempo, regula a las personas; hace del mismo un dechado de virtudes y, simultáneamente, el lugar en que se confirman los éxitos individuales. De hecho, Faret recoge la máxima de Castiglione y la hace más dura: en la corte, el éxito sanciona los únicos méritos que cuentan. ¿Dónde se adquieren tales méritos? “Diré primeramente que me parece muy necesario que quien quiera entrar en este gran trato de las personas de distinción haya nacido noble”. Pero enseguida corrige: “No es que quiera yo proscribir a todos aquéllos a quienes la naturaleza ha negado tal fortuna. La virtud no tiene condición, y son comunes los ejemplos de quienes, de una baja cuna, se han elevado hasta hechos heroicos y grandezas”. Es la *virtud* la que, en última instancia, iguala unas oportunidades que el azar del nacimiento ha distribuido de modo demasiado injusto. Por consiguiente, frente a los privilegios innatos, la virtud rehabilita el poder de lo adquirido y devuelve un cometido al hombre privado: “Quienquiera que se sienta en posesión de ese tesoro y de las cualidades que hemos pintado puede tener la audacia de exponerse en la corte y de pretender que en ésta se le considere con estima y aprobación”.

Cuarenta años después, tenemos el *Nuevo tratado de la civilidad que se practica en Francia entre las gentes de distinción* (1671), de Antoine de Courtin, que se sitúa en la misma línea. Sin embargo, durante ese tiempo las cosas han cambiado. La corte de Luis XIV es el único modelo legítimo y como tal modelo se impone a un público

que se ha hecho tremendamente amplio. El *Nuevo tratado* lo indica: por su título, que sitúa en el ámbito de la civilidad unas prácticas que hasta entonces estaban reservadas a las elites; por su formato, que lo relaciona con libros de civilidad de gran difusión; y por último, por su éxito: de este librito en dozavo se cuentan más de veinte ediciones francesas y extranjeras antes de mediados del siglo XVIII.

Esta fusión de dos géneros literarios que hasta entonces estaban separados muestra que la enseñanza de Courtin se dirige a lectores que no aspiran forzosamente a tener éxito en la corte, pero que deben adoptar sus maneras: los jóvenes, por supuesto, y todos los que no tienen "la ocasión ni el medio de ir a París y a la corte para aprender en ella lo más sutil del buen modo". Este texto híbrido marca claramente un momento decisivo en la divulgación de la ejemplaridad curial.

Courtin somete a su alumno al ritual de una sociedad jerárquica. Los preceptos de la civilidad se enuncian de distintas maneras con arreglo a las relaciones entre las personas, el rango, el prestigio y la autoridad: "Todo el trato entre los hombres es de igual a igual, o de inferior a superior, o de superior a inferior". No hay una regla absoluta, y la primera lección de civilidad consiste en que uno reconozca su propio puesto y la diferencia particular de cada relación social. Por tanto, Courtin se ajusta sin vacilar a las formas que la corte da como ejemplo para toda la sociedad; sin embargo, ha de poder pensar, y con él sus lectores, que los privilegios del nacimiento no posibilitan por sí solos la excelencia social. Como Faret, este moralista concede a la virtud y a la religión un papel propio. Discernir y respetar las maneras convenientes no es otra cosa que la demostración visible de disposiciones caritativas. Por añadidura, Courtin es pedagogo y parte del principio de que todo se aprende —y en esto enlaza con la tradición erasmiana—. El resultado es que en el texto existe una insoportable tensión. El optimismo pedagógico que lo fundamenta confía en los recursos íntimos de cada cual, pero su sumisión a las reglas de la apariencia acusa la rigidez de una jerarquía que se pretende indiscutible. La respuesta que sugiere Courtin se abre paso mal que bien entre sus convicciones contrarias: en materia de civilidad, hay que convertir lo aprendido en innato, la lección en don.

Las marcas del aprendizaje deben difuminarse para dejar sitio a una naturaleza que, por fin, se revela: "La civilidad ha de ser enteramente libre, enteramente natural, y de ningún modo fingida ni extremada (…)". El *Tratado* finaliza, pues, borrando hasta sus propias huellas.

Tres años más tarde, Molière dio una lectura mucho más sombría de esta contradicción entre las reglas y la persona. *George Dandin*, que se representa en la corte y luego en la ciudad en 1668, cuenta en forma de farsa la historia de un aprendizaje fallido. El protagonista es un campesino enriquecido que se ha casado con la hija de unos noblecillos de provincia sin dinero. Este ascenso social es dos veces engañoso: en el matrimonio, condenado al ridículo por la infiel Angélica, y también en las esperanzas de integración y de reconocimiento que en él tenía depositadas Dandin. De su familia política (que, sin embargo, tiene como referencia

un código de comportamientos ya arcaicos), no recibe nada más que una obstinada negativa a sus torpes intentos de adaptación (acto I, escena III). Y es que nada salva nunca la distancia social y “que por muy yerno que seáis, hay gran diferencia entre vos y nosotros, y vos debéis apercibiros”. Dandin falta siempre a una regla hecha para burlar sus esfuerzos. Esa equivocación constante sobre las reglas de civilidad tiene como fin hacer reír; pero, al mismo tiempo, implica una destrucción del hombre íntimo. Todos los personajes de la obra contradicen a Dandin, que termina no creyendo ya lo que ve, no sabiendo ya lo que dice, ni quién es; y la farsa se acaba con un pensamiento de destrucción que contrasta con el tono general de la obra. Frente a la persona, en el sentido más carnal del término, prevalecen al final las normas establecidas.

## *El desquite de la intimidad*

En el último tercio del siglo XVII, los valores de la civilidad se imponen en Francia a un público más numeroso y también más variado; se dirigían en esa época a medios muy diferentes, pero sólo consiguieron esa audiencia múltiple a costa de sensibles transformaciones de la fórmula inicial, que permitieron determinar de nuevo en cada ocasión el estilo y los objetos de un código de sociabilidad. En adelante habrá toda una serie de doctrinas de civilidad, para las escuelas y para los colegios burgueses, para la corte y para la ciudad, para la aristocracia de mayor rango, para los nobles de provincia y los “burgueses gentiles hombres”. Pero la fuerza de la palabra y de la cosa quizá proviene de que, por encima de la diversidad de las prácticas particulares, la civilidad sigue sugiriendo a todos que comparten una referencia común. El impresionante éxito de las *Reglas del decoro y de la civilidad cristiana* de Juan Bautista de La Salle puede con todo derecho servir de emblema de ese ambiguo triunfo: el texto que, a principios del siglo XVIII, fija la versión canónica de la civilidad es el mismo que, sin alterarse demasiado, sitúa en el propio centro de su demostración la contradicción que contrapone el universalismo erasmiano al respeto de una discriminación social de los comportamientos. La acogida que se dispensa al libro prueba, de cualquier modo, que ha conseguido reunir a esos públicos distintos con una fórmula intermedia.

Sin embargo, es justo en el momento en que su éxito parece indiscutible cuando el concepto sufre las primeras fisuras, que llegarán a ponerlo en entredicho en el espacio de unas décadas; un largo proceso de disgregación comienza entonces. La norma de la civilidad se va desmoronando por capas. Las líneas de fractura hacen visible una reorganización de la sociedad del Antiguo Régimen y de las representaciones que por sí misma construye. Louis Sébastien Mercier, buen observador, no tiene más que sarcasmos para “esos usos absurdos y ridículos, tan

comunes en nuestros mayores, infelices prosélitos de una costumbre molesta y forzada", cuando observa, en el *Cuadro de París* (II, LXII): "Sólo entre los pequeños burgueses se emplean ya esas ceremonias fastidiosas y esos modos inútiles y eternos que ellos tienen aún por *civilités*, y que fatigan en demasía a las personas distinguidas". Así pues, a fines del siglo XVIII la norma de la civilidad ya sólo se considera un formalismo anticuado y descalificado.

Vamos a detenernos un instante en esta trayectoria inversa que, a primera vista, puede sorprender. El siglo XVIII y, tal vez aún más, la primera mitad del siglo XIX son las épocas de mayor divulgación social de la civilidad. Los impresores especializados en producciones de gran circulación le dan una difusión amplísima que llega hasta las zonas rurales más recónditas, y así permanece, casi inmutable, durante ciento cincuenta años. ¿Cuál es su situación? Desde luego, hay pruebas de que se siguió utilizando en la escuela, pero su utilización debió de plantear cada vez más problemas. Todavía en el siglo XVII, los *caractères de civilité* podían servir para aprender las escrituras cursivas; sin embargo, a medida que éstas iban evolucionando hacia formas más simples, más parecidas a las que nosotros conocemos, la vieja "letra francesa de arte de mano" resultaba más difícil de leer, y su desciframiento, más inútil. A lo sumo, se siguió empleando como propedéutica inseparable del aprendizaje de las reglas de urbanidad. Es probable que poco a poco dejaran de leerse efectivamente páginas que, para la mayoría, se habían vuelto inaccesibles. Cabe preguntarse si la muchacha que Grimoux representó con un librito de civilidad en la mano lee o solamente ostenta el signo de una conformidad social. Nada permite determinarlo. Sea cual sea la respuesta, todo indica que la forma de la civilidad permanece fija mientras que su enseñanza se aleja cada vez más de los usos vigentes y se queda anticuada. En el mejor caso, supone un esfuerzo afectado; en el peor, denota una postura convencional. De cualquier modo, poco a poco dejó de considerársela "natural", por lo menos entre quienes determinaban lo que era natural.

Aún hay más. Lo que de manera más radical deja en tela de juicio la posición de la civilidad es su propio éxito. Como ya hemos dicho, la civilidad vacila entre dos definiciones: un modelo que vale para todos y un sistema de connivencias que distingue a la minoría. Ya a fines del siglo XVII, algunos comienzan a distanciarse de un código que se muestra demasiado acogedor y que puede anegar los privilegios de las personas de la buena sociedad. En 1693, F. de Callières, deseoso de ayudar a que se distingan claramente las formas sociales, compone un tratado *Del buen uso y el mal uso en las maneras de expresarse. De las maneras de hablar burguesas; en qué son diferentes de las de la corte: "Vous rendre ses civilités* [presentar los respetos] es una manera de hablar burguesa que nunca debe emplearse en ninguna ocasión". Con todo, esto sólo alude a una expresión que se está volviendo trivial. En cambio, casi en el mismo momento, el abate de Bellegarde, autor de *Reflexiones acerca de lo ridículo y de la manera de evitarlo* (1696) hace una observación más general: "Los burgueses, los provincianos y los pedantes gustan de muchas reverencias: abruman a las

personas con sus cumplimientos eternos y con sus molestas *civilités*; obstruyen todas las puertas y hay que disputar una hora para ver quién pasará el último: los franceses se han ido deshaciendo de todo lo que parece forzado". La crítica traza una serie de círculos de exclusiones: los extranjeros respecto de los franceses; los plebeyos, los provincianos y los pedantes respecto de una aristocracia que descubre de nuevo en este momento la insalvable ventaja que proporciona el don del nacimiento; a todos les falta algo en relación con los elegidos y la civilidad es la marca vulgar de tal carencia. Ante el peligro que representa la posibilidad de una nivelación de los comportamientos por la norma común, el estilo —la libertad de las apariencias emancipadas de toda autoridad— se convierte de nuevo en árbitro de las verdaderas conveniencias. De hecho, poco es lo que Mercier añade a esa primera referencia casi un siglo después. Él, que es burgués, cuida de suprimir solamente al "pequeño burgués" del círculo de las personas distinguidas. Algunas décadas más, y la imperdonable mancha sólo estará relacionada con el vulgo, incluso sólo con los patanes: con los que creen que lo exterior es lo mismo que lo interior, que los modales se aprenden en los libros y que el comportamiento correcto es la recompensa de un esfuerzo asiduo. En lo sucesivo, ellos serán los únicos que mantengan esa convicción heredada de tiempos remotos ante la mirada socarrona de los que saben. Sin embargo, entre estos últimos están fraguando desde hace mucho tiempo otros regímenes de distinción.

Con todo, la devaluación social que sufre un código que se ha generalizado demasiado no basta para explicar la crisis que conmueve los cimientos de la civilidad. Esta crisis se expresa en una crítica que discute los propios valores en que descansaba la empresa de una civilización de las costumbres; crítica que se modula en registros bastante diferentes. Hay una versión, ya antigua, que se conforma con limitar las pretensiones antropológicas del amaestramiento de los comportamientos: ¿acaso no se trata simplemente de un sistema de convenciones entre otros posibles? y además ¿en qué se fundan en realidad la creencia en el gesto justo, la fe en la existencia de una semiología general de los comportamientos, unívoca y válida para todos? Es en Montaigne, por supuesto, donde se encuentra la expresión más fuerte de esta duda: "No sólo cada país, sino cada ciudad y cada gremio tienen su civilidad propia. He sido educado con bastante cuidado en mi infancia y he vivido en compañía lo bastante buena para no ignorar las normas francesas, y las tendré presentes. Me gusta seguirlas, pero no con tan gran servilismo que lleguen a constreñir mi vida" (*Ensayos*, I, XIII). Por consiguiente, es una reflexión relativista lo que origina un distanciamiento respecto de las evidencias de la *civilitas* erasmiana; y bien pronto llegará a reducir esta última a un sistema de urbanidad entre otros posibles. La variación es tanto más profunda cuanto que es producto de la exigencia, más sensible cada vez, de un reforzamiento de los signos exteriores de la distinción social. De nada sirve que Courtin y luego La Salle traten de salvar la idea de una regla general quitando a la civilidad su dimensión "puramente humana y mundana" refundiéndola "como una

virtud que tiene relación con Dios, con el prójimo y con nosotros mismos": pese a su inmenso éxito, libran una batalla de retaguardia, pues, si bien difunden su lección civil y cristiana entre la mayoría, no llegan a las verdaderas elites, que son quienes tienen reservado el privilegio de determinar el buen modo. Incluso en la lengua clásica francesa, *civilité* es cada vez más sinónimo de *politesse*. A lo sumo, se la tendrá por un ejercicio estrictamente social cuya única justificación es que hace más fácil el trato entre los hombres. Mercier, de nuevo: "Sin esta ingeniosa mentira, cualquier corrillo sería una arena en la que las pequeñas y viles pasiones aparecerían con todas sus deformidades". Pero, a menudo, las críticas van más lejos. A mediados del siglo XVIII, la *civilité* ya sólo se considera una *politesse* empobrecida. Voltaire termina contraponiendo los dos términos en la dedicatoria de *Zaira* (1736): "Esta *politesse* no es algo arbitrario como lo que se llama *civilité*, es una ley de la naturaleza". Sin llegar tan lejos, la *Enciclopedia* reduce la civilidad al aspecto más externo de los comportamientos sociales y considera que sólo atañe a "las personas de condición inferior"; o dicho con mayor exactitud: a la civilidad se le niega una vez más toda profundidad porque se dirige a todos.

Junto a esta progresiva desviación se deja oír otra crítica mucho más radical que denuncia la doma de los gestos y de los modales como engaños de una parodia social. Lógicamente, esta crítica encuentra sus formulaciones más severas en el momento en que la apariencia impera entre las elites francesas. Retz la hace de forma cínica; en lo más álgido de la Fronda, tras el asesinato frustrado de Condé: "Estábamos en conversación unos con otros, nos hacíamos *civilités*, y todas las mañanas estábamos a punto de estrangularnos ocho o diez veces…". Pascal, contemporáneo suyo, denuncia en un tono más sombrío las vanidades puramente mundanas que hacen de los usos sociales un sistema engañoso de malas ilusiones. En todo caso la civilidad "debe seguirse sólo porque es una costumbre y no porque sea razonable o justa". Aun siendo quien más lejos lleva la denuncia de las mentiras del mundo, Pascal no es en absoluto un caso aislado: todos los grandes moralistas del siglo XVII, de La Rochefoucauld a Saint-Évremond, repiten la misma canción, cada cual a su manera. Hasta el propio Courtin, celoso propagandista de la nueva civilidad, dedica largos párrafos de su *Tratado* a la necesaria distinción entre la civilidad verdadera, que traduce naturalmente las disposiciones caritativas de un alma cristiana, y la falsa, marcada por la afectación y el cálculo, que trata de engañar a los demás.

Así pues, no resulta extraño encontrar este mismo radicalismo antimundano en Rousseau, un siglo después. Sin embargo la crítica se continúa en un contexto intelectual y sensible muy diferente. Su eje sigue siendo una denuncia de las convenciones abusivas que disfrazan y fuerzan las relaciones entre los hombres; pero el orden de los valores se invierte. En donde Pascal sólo veía inconstancia y mentira en el corazón humano, Jean-Jacques aboga en *Emilio* por las virtudes recobradas de una naturaleza moral y buena. Frente a la tiranía de los usos, apela al corazón y a la razón, a los olvidados recursos de la intimidad. Tampoco él es un caso aislado,

aunque moleste por la incivilidad que recomienda y que practica agresivamente. Emilio se criará al margen del mundo a fin de estar mejor preparado para el mundo. En ese mismo momento cambia el ideal educativo de las elites francesas: se aparta de la educación colectiva y del adiestramiento en el colegio, y reserva al ámbito íntimo la configuración de las sensibilidades y el aprendizaje de los valores y de los comportamientos morales. En la familia o en sus ampliaciones (el preceptor particular) se impone un nuevo modo de gestión de la infancia y de la educación en el cual se plantea como principio que donde mejor se reciben las lecciones, y donde mejor podrán expresarse y desarrollarse la naturaleza y la personalidad del niño, es en el ámbito de las relaciones naturales y privadas —las relaciones de sangre.

Este desquite de la intimidad señala en cierto modo el fin de la civilidad pese a que ésta, llevada por su impulso, siga su carrera visible. Sin embargo, la forma editorial y didáctica que había adoptado sigue teniendo tanta fuerza que en los años de la Revolución Francesa, los tratados de civilidad republicanos intentan el imposible matrimonio de la educación tal como la concibe Rousseau con una fórmula erasmiana revisada y corregida. El resultado son unos extraños monstruos que tratan de inculcar conjuntamente los viejos gestos y los valores nuevos en los mismos libritos tradicionales cuya forma apenas ha cambiado. Las máximas de Voltaire han reemplazado a los *Cuartetos* de Pibrac, pero las “ideas sencillas sobre Dios y la Religión” así como los “Preceptos de la Razón” siguen imprimiéndose en el viejo carácter tipográfico heredado del siglo XVI. La enseñanza de la civilidad se halla enteramente bajo la égida de Rousseau y se adapta a las nuevas condiciones políticas: “En el tiempo en que los hombres se estimaban y eran estimados sólo en razón de su cuna, su rango y sus riquezas, era preciso estudiar mucho para saber todos los matices de respeto y de buen modo que habían de observarse en sociedad. Hoy, ya sólo ha de seguirse una regla en el trato de la vida: ser con todos libre, modesto, franco y leal”. Por consiguiente, encontramos de nuevo, con otra formulación, el viejo sueño de una claridad perfecta de lo social. Tras estas declaraciones preliminares, el dispositivo pedagógico, desde el momento de acostarse hasta el de levantarse, sigue siendo sensiblemente idéntico —aunque el respeto al Ser Supremo sustituya a los piadosos ejercicios de La Salle—. Y es que la propia fórmula se ha fosilizado y, víctima de su éxito, ya no es apenas susceptible de refundiciones ni de adaptaciones. No ha de extrañar, por tanto, que, una vez pasado el corte que supone la Revolución, se vuelva a las versiones canónicas de la civilidad.

La doctrina de la civilidad se extiende por todas partes, pero en ese momento ya no es más que un vestigio. Estancado, empobrecido, descalificado, desgastado por sus propias contradicciones, el proyecto de un sistema de reconocimiento que debería haber permitido la construcción de una sociabilidad regulada ya sólo sugiere normas autoritarias y una comedia de las apariencias a la que el vulgo tiene la debilidad de conceder aún cierto crédito. Antes de que se hayan impuesto nuevos códigos de comportamientos colectivos, la civilidad hace un pobre papel frente al triunfo

provisional del individuo y de su irreductible espontaneidad. A decir verdad, reducida a pura exterioridad, causa risa. El mísero preceptor que Stanislas David describe a mediados del siglo XIX no sabe nada; no ha estudiado y no sabe comportarse. La única referencia para todo de este plebeyo perdido en las casas importantes es el tratadito que todavía regula todo su saber: "*¡La civilidad!*… ¡Oh!, sí, es su estudio de cada día; es su código, su regla de conducta, su almacén de cosas buenas. Discurre la manera de presentarse, se estudia, combina mil posturas, mil modos de frases. Retrasa cuanto es posible el momento de aparecer, pues teme singularmente los rostros nuevos". El texto que durante tres siglos pretendió enseñar a comportarse a los niños se ha convertido en el símbolo por excelencia de una inadaptación; el sueño de un gobierno del alma termina en una gesticulación irrisoria. La civilidad es lo que queda cuando uno no ha aprendido nada.

# Los refugios de la intimidad

Orest Ranum

¿Cómo superar esas historias heroicas del individuo y del individualismo tan del gusto de la historiografía clásica? Los historiadores de nuestro tiempo se han esforzado en explorar minuciosamente lo social, pero, en el estudio de los espacios privados —espacio del universo de la imaginación de cada persona, espacio de las relaciones entre dos interioridades, que constituyen las intimidades de los tiempos modernos— apenas han sobrepasado el estadio de la biografía edificante. En la historia del yo y de lo íntimo, todo o casi todo está por hacer.

Las sociedades europeas de entre los siglos XVI y XVIII, tan distintas entre sí, se asemejan, en comparación con las nuestras, en que todas ahogaron al individuo bajo el peso de los comportamientos familiares, comunitarios, cívicos y aldeanos. En las antiguas sociedades lo íntimo no es nunca algo evidente; ha de buscarse fuera de los comportamientos codificados y de las palabras. Lo que pertenecía a la categoría de lo íntimo hay que hallarlo en todos los lugares y objetos que encarnan las emociones y los afectos humanos. Es indispensable una arqueología de los lugares favoritos de lo íntimo y de los objetos-reliquia que llenaron dichos lugares.

## *Una arqueología de lo íntimo*

La hipótesis es la siguiente: en el pasado, el hombre, mediante sus emociones, sus gestos, sus rezos y sus sueños, ha asociado a su ser, es decir, a su ser íntimo, ciertos espacios y ciertos objetos. El recuerdo-espacio (en especial, el jardín cercado, la cámara, la *ruelle*, el estudio y el oratorio) y el recuerdo-objeto (el libro, la flor, la ropa, la sortija, la cinta, el retrato y la letra) son absolutamente particulares, puesto que pertenecieron a alguien único en el tiempo y en el lugar; pero su significado está codificado y es perfectamente comprensible para los demás. Lo social ha dotado a tales lugares y objetos de virtualidades. El peine de boj (siglo XV) cubierto de corazones y de flechas y con la inscripción “Holgad” (Metropolitan Museum) es un objeto-reliquia que fue ofrecido a la amada como *favor*. En el transcurso de los siglos habrán existido miles de objetos similares. El historiador apenas puede recuperar la reflexión interior; en contrapartida, tiene la posibilidad de hacer el recuento de los espacios y objetos en los que comúnmente se encarnó. Que uno tenga sus propias ropas, su cama y su rosario significa algo más que la simple posesión de una cosa. La

posesión de un objeto compartido no excluye la posibilidad de poder acceder gracias a él al ámbito particular de una intimidad.

Por supuesto, lo íntimo se revela también a través del retrato visual o escrito. Estos objetos-reliquia tienen un poder especial. No hablan sólo por medio de sus sonrisas, sus muecas o sus ojos, sino también por medio de sus palabras, capaces de entablar diálogo con el infinito. Al añadir las palabras *leal souvenir* a su *Timotheos* (Londres, National Gallery), Van Eyck expresa mediante la palabra el significado íntimo del retrato en los siglos modernos. A primera vista, parece que estos objetos tan habladores traicionan el secreto; pero a fuerza de oírlos hablar, resulta evidente que no siempre son más reveladores de lo íntimo que las iniciales grabadas en una espada, o el corazoncito de plata de una sortija de bazar. La ausencia de lo privado en algunos grandes autores de memorias —Turenne, d'Argenson o los Richelieu, por ejemplo— es buen indicio de que no se debe creer que necesariamente va a encontrarse algo relacionado con lo íntimo en un retrato de Nanteuil o en las cartas de madame de Sévigné.

Es obvio que el yo puede expresarse a través de una rúbrica, de una manera de firmar, de una divisa e incluso de la "equis" de forma establecida que se legitima ante notario. Como los apodos y la elección de un animal con el que uno se identifica, los signos secretos grabados en las sortijas, las escribanías decoradas, las vigas pintadas, las lápidas sepulcrales, las puertas talladas y las encuadernaciones serán siempre poderosos objetos-reliquia, aun cuando sus signos no siempre sean descifrables. Además, parece que el gusto por lo secreto fue favorecido por ciertas sectas político-religiosas que transformaron en objetos de culto el secreto y el misterio. Petrarca sentía un hondo afecto por san Agustín. En sus momentos de inspiración amistosa, como un escolar, había cogido la costumbre de anotar en un cuadernillo especial —su *Secreto*— el diálogo que mantenía con su venerable y santo amigo. Ese cuadernillo lo guardará celosamente para sí. La amistad es una fuerza divina encarnada en el espíritu y en el cuerpo; crea un verdadero discurso amistoso con un hombre muerto desde hace casi mil años. El cuadernillo es un objeto-reliquia en la vida íntima de Petrarca. Los diarios privados de los tiempos modernos son, por lo general, menos religiosos que el *Secreto* de Petrarca, pero también revelan esa voluntad de expresarse de manera íntima.

Samuel Pepys (hacia 1660) sale de una grave enfermedad —padecía de cálculos— en un momento crítico de su vida familiar y política. En el transcurso de los nueve años siguientes escribirá 1 250 000 palabras cifradas, en una escritura codificada, sobre su vida íntima. Otros compatriotas suyos se expresan en latín, a fin de que su esposa o sus parientes no puedan leerles. Pepys siente una honda necesidad de conservar el recuerdo del funcionamiento de su cuerpo y el de los placeres de la vida. Una melodía, un momento feliz durante un paseo, los olores del campo en primavera, los festines de ostras y vino, la vista de una mujer hermosa en el templo quedan reseñados como si Pepys quisiera poder recobrar para siempre los detalles de su vida

interior. Disfruta escribiendo; sus propias pasiones amorosas, que superan al poder evocador de las palabras, le incitan a dejar espacios en blanco y a hacer interrupciones cuando las frases en italiano —ya un paso más que el inglés— no le bastan.

La evocación de lo inexpresable no es infrecuente en las memorias íntimas. Los relatos de experiencias místicas, de éxtasis ante las ruinas antiguas o ante la profundidad del bosque, de los momentos sublimes en que el cuerpo y el espíritu se hallan unidos por el amor y la amistad manifiestan esa necesidad de expresar el fondo interior a otra persona o a uno mismo.

En el ámbito de los artistas, el autorretrato tiene muchas características del diario íntimo. Es un objeto-reliquia que su creador conserva o da a un amigo. Durero, a los trece años (1484), dibuja su retrato con ayuda de un espejo. Es un acto prodigioso en un muchacho de esta edad. El autorretrato aún no es del todo un género, ni siquiera en Alemania, en donde florecerá en el siglo XVI. Según Panofsky, la inspiración de Durero venía de su padre, artesano que trabajaba con metales preciosos, quien también había hecho su propio retrato.

Rembrandt llegará más lejos en la utilización y la simbología del autorretrato. La búsqueda de sí mismo, vestido de modo un tanto exótico y con los cabellos muy cuidados, ya se había manifestado en los autorretratos de Durero; pero Rembrandt superará esa etapa exótica y exhibicionista para concentrarse en el rostro y en la mirada, como si todo su yo estuviera expresado en ambos. Por medio de su mirada que le mira, plasma sus pensamientos íntimos en innumerables retratos. Esta concentración en las cosas del espíritu es muy rara entre los artistas-artesanos de los tiempos modernos, que se expresan mucho más a través de sus dedos creadores: Rembrandt anuncia a los pintores narcisistas del siglo XX, pero no tiene discípulo inmediato en esta búsqueda visual del yo.

Así pues, el recuento de las intimidades puede hacerse agrupándolas en tres rúbricas: la de los lugares favoritos propicios para las relaciones con otra persona; la de los objetos-reliquia dotados del poder de recordar los amores y las amistades, y, por último, la de las huellas que se conservan, en imagen o por escrito, de la existencia íntima. Es obvio que los autorretratos y los retratos, así como las cartas, las autobiografías, los diarios y las memorias son objetos-reliquia lo mismo que los peines o las sortijas. Cada objeto habla a su modo. En una enumeración tan breve como ésta no hay que dar la palabra a uno más que a otro. El fenómeno que se debe observar es la difusión y extensión de las *imagines* íntimas. El hecho de que aparezcan en obras de gran nivel estético no es nunca prueba de su origen. Los objetos-reliquia “sin valor artístico” han sobrevivido apenas para mostrarse en los museos de hoy. Los “rosarios de capullos de rosa” de las reinas de las *bachelleries*[17] del centrooeste de Francia en el siglo XVI se conservan peor que las rosas pintadas que coronan la cabeza de las vírgenes.

## Los lugares de lo íntimo

En la concepción europea de lo íntimo y del yo a fines de la Edad Media, ciertos lugares y ciertos espacios se consideran especialmente propicios para buscarse a sí mismo y para el encuentro entre dos seres. Raras veces han sobrevivido hasta nuestros días, pero podemos conocerlos gracias a una considerable documentación iconográfica. Todavía subsisten unos cuantos jardincitos privados al lado de los aposentos "privados" de algunos castillos ingleses del siglo XVI (Hampton Court). Los *closes*, o jardincitos cercados por muros, de los colegios de Oxford y de Cambridge, así como los jardines de las escuelas aledañas de las catedrales inglesas y, acá y allá, los jardines de los cartujos, siguen sirviendo de lugares de contemplación, de conversación y de entrevistas a solas. Su decoración se modificó entre 1500 y 1800, pero sin que perdieran ninguno de sus significados íntimos. Parece que el jardín clásico reemplaza para siempre al jardincito privado, pero, en realidad, el bosquecillo, con su pequeña puerta recortada en el boj y su banco único, oculto en la oscuridad, desempeña una función idéntica a la del jardín cercado.

Los arquitectos de los siglos modernos crean nuevos espacios privados en las casas de la buena sociedad, o mejor dicho, aumentan el espacio transformando en habitación lo que hasta entonces eran objetos de mobiliario. En las diferentes lenguas europeas, el estudio, el escritorio, el *cabinet* y la biblioteca pueden seguir designando un mueble; pero, poco a poco, estas palabras van designando también una habitación que tiene una función particular y que, por lo general, es privada. Hasta la cocina participa de la misma ambigüedad léxica cuando aparece separada de la sala: no siempre se sabe si se habla del lugar en donde se guisan los alimentos o simplemente de los alimentos cocinados. Esta diferenciación de los espacios en la casa no es, por tanto, una prueba absoluta de privatización, con la salvedad de que quien anteriormente tenía un escritorio-mueble provisto de una cerradura puede en adelante entrar en su escritorio-habitación y cerrar la puerta con llave. Está abierto el camino hacia la vivienda burguesa del siglo XIX, con su acumulación de objetos artísticos, de papeles, de libros y de curiosidades que siempre se hallan colocadas y ordenadas detrás de vitrinas y de puertas con cerradura y llave. Aumento del número de objetos, dispersión por los diferentes espacios, generalización, pero no necesariamente privatización, pues ésta sigue perteneciendo en esencia al terreno del pensamiento o del secreto. Quienes poseen un cofrecito y quienes tienen una amplia casa en la que cada habitación sirve para una función particular pueden muy bien estar en el mismo grado de privatización.

### *El jardín cercado*

Gracias a los cuadros, a las xilografías y a los tapices del siglo XV, se puede no sólo describir el jardín cercado, sino casi oler el perfume de sus flores y disfrutar de su aire sano. Pequeñas empalizadas, cerquitas con árboles frutales en espaldera e incluso piquetes entrelazados de mimbre encierran arriates de flores o hierba florecida dispuesta en pequeños montículos en los que uno puede sentarse. Fuentes y pilones, caminos estrechos y emparrados con rosales o parras: así es el jardín cercado, lugar propicio para un encuentro amoroso, cortés o religioso. Raras veces se representa este jardín sin parejas jóvenes sentadas aparte que hablan o tocan un instrumento musical. Un individuo solitario tiene un libro en las manos; la Virgen está sentada en un trono de piedra o de madera, rodeada de árboles en flor o de guirnaldas de rosas. La sociabilidad del jardín cercado es siempre íntima, salvo en los dibujos de Brueghel, en los que se ve a los jardineros trabajando. La presencia de la Virgen, sola o con un santo patrón, invita a quien mira el cuadro a arrodillarse ante ella, en el jardín.

El aire del jardín cercado no es el mismo que el de la calle o el campo. Está impregnado de olores de superior naturaleza, de rosa, de agua pura y de santidad, capaz no sólo de curar el cuerpo, sino de dar descanso al alma. Los humanistas y los letrados de la época del clasicismo van a quitar de este jardín todo lo que es rústico y gótico para colocar columnas y bancos antiguos, así como bustos de filósofos, que puedan servir de edificación a quienes entren en él; pero no reducirán las virtualidades íntimas del lugar. Las flores y la hierba seguirán siendo mensajes providenciales, como en la *Parthenia sacra* (1633) de Henry Hawkins. Pese a que los poetas edifiquen una torre de Babel de símbolos, la flor tendrá siempre el poder de hacer que uno medite acerca de sí mismo:

*the Lillie of spotless and immaculate Chastitie,*
*the Rose of Shamfastness and bashful Modestie,*
*the Violet of Humilitie, the Gillsflower of Patience,*
*the Sun-flower of Contemplation,*
*the Tulip of Beautie and Gracefulness.*

Henry Hawkins

Y, aún con más profundidad, acerca del amor y de la muerte. El ambiente del jardín inspira al poeta; la amada parece más cerca; el cruel juego de su aparición y de su ausencia es dirigido por el propio poeta.

En *Tasso*, el último encuentro de Armida con Reinaldo tiene lugar en un jardín florido. La ópera francesa hará del jardín un lugar mágico capaz de fundir los corazones y de confundir al más sincero. En los cuadros de Wateau, de Boucher y de Fragonard, este jardín se convierte en parque, sin perder por ello su poder casi mágico. Las entrevistas que mantienen, disfrazadas, las personas de la casa del conde Almaviva, siempre de dos en dos, ocurren en un jardín que la noche hace especialmente sensual.

La soledad del jardín, el paso del tiempo, las estaciones y las flores marchitas hacen pensar no sólo en la fragilidad de la vida, sino también en la muerte de Cristo:

*I walk the garden and there see*
*Ideas of his agonie (…).*

Henry Vaughan

En la estampa de Martin Schongauer que muestra la aparición de Cristo a María Magdalena (hacia 1480), el jardín cercado sorprende por su aspecto desértico. No hay más que un arbolito sin hojas y algunos pequeños montículos de tierra pelada. El árbol solo, con hojas o sin ellas, no pierde su poder de evocar la muerte.

Ya en 1640 aparecen en Holanda retratos de parejas de edad: el escenario preferido suele ser su jardín. Los cuadros de Hoogstraten ayudan al viudo o a la viuda a situar a su cónyuge muerto en un lugar de felicidad porque representan a ambos juntos en el jardín. Este género de retrato materializa un momento de reflexión, y tal vez hasta de oración y de expresión amorosa. En el cuadro de Steen que representa a la pareja de viejos jugando al ajedrez, el emparrado no evoca solamente las tardes de descanso a la sombra, sino también las festividades nupciales y bautismales que es tan frecuente celebrar en ese mismo lugar.

Si bien el matrimonio por amor va reemplazando lentamente al matrimonio por interés y por dinero durante los siglos XVII y XVIII, ese amor se expresa en el jardín y, por tanto, el jardín es el escenario de los retratos de recién casados, solos o con sus hijos. Después de todo, los donantes, con sus hijos y parientes, aparecieron primitivamente en los cuadros al lado de la Virgen o de un santo patrón, por lo general en un jardín o en un oratorio cuya ventana da a un jardín. Allí permanecerán mucho tiempo después de que desaparezca de los cuadros el santo intercesor. Los retratos de dos personas en una misma tela son cada vez más frecuentes en tierra protestante en los siglos XVII y XVIII. En Inglaterra y en sus colonias las parejas se refugian en la intimidad de su jardín y de su parque. Los más modestos reflejan a veces por escrito esas mismas actividades que los más ricos inmortalizan a través del cuadro. Samuel Pepys, que vive en el Almirantazgo de Londres, casi no tiene jardín; pero los *leads* le ofrecen los mismos encantos. Allí es donde se sienta con su esposa para beber algo los días de calor, o para tocar su tiorba al claro de luna. Sólo la amenaza de una invasión holandesa le lleva a su casa de campo, en donde entierra su dinero en el jardín.

La vulgarización del jardín cercado que hicieron los pintores holandeses transformándolo en corral no le quitó sus asociaciones íntimas. La Virgen y los santos desaparecen, pero la conversación entre dos personas permanece, así como la lectura, a buen seguro piadosa o amorosa. Como reacción contra las representaciones convencionales del amor y de la fe, se evocan también ciertos sentimientos más sencillos y crudos, pero no menos íntimos. Parejas jóvenes juegan al ajedrez o beben (siempre con un vaso para los dos), o una madre despioja a sus hijas (Terborch,

Berlín), acto cargado de reflexiones amorosas desde hace siglos. La anciana sentada sola en su corralillo, sin plantas —un tema que se repite en los rincones oscuros de la casa— interioriza literalmente esas intimidades e incita al espectador a reflexionar sobre su propio fin.

Sin embargo, el jardín cercado no es ni el desierto ni su equivalente, la celda. En la celda, el ermitaño se encuentra solo, como Cristo o san Jerónimo. El bosque agreste, con sus oquedales, será también el lugar ascético para los encuentros con el diablo, y para la contemplación estoica.

Los jardines con arriates y arenas de colores trastornan el cerebro y turban el alma de los temperamentos melancólicos. El verdadero reposo se encuentra en la naturaleza que el hombre no ha manipulado. La revolución puritana atacó con dureza el jardín geométrico de árboles y bojes podados —productos humanos de la Razón y, por ende, capaces de perjudicar el desarrollo del camino interior—. Los bojes de los laberintos fueron suprimidos sistemáticamente por los puritanos. En cambio, se admitía la presencia de ruinas, pues ayudan al alma a concentrarse en el más allá. Por consiguiente, el jardín inglés y sus mixtificaciones, los bosques agrestes, los lagos profundos y las ruinas antiguas fueron prefigurados por una sensibilidad tendente a la interiorización, que consideraba artificial el artificio.

## *La cámara*

El espacio principal de la vivienda —la sala, *stube, hall,* etcétera— es el lugar de múltiples actividades. El fogón o la estufa se encuentran en la sala, así como los utensilios de cocina, mesa, caballetes, bancos, toneles vacíos y sacos de comestibles más alguna ropa de cama, esto es, el material para dormir sin mueble de madera y sin cortinas. Si quienes viven juntos no disponen más que de una habitación, hacen todo en la sala, salvo las funciones naturales que se reservan para los campos o para el estercolero. Si tienen un espacio distinto de la sala, en el mismo piso y cerrado con una puerta que comunica con aquélla, esa habitación se designa con la palabra "cámara", *camera, inner room, chamber,* y hasta *borning room* en inglés. En alemán, la palabra *Zimmer* evoca el revestimiento de madera que va fijado al muro, pero la disposición es la misma. La cámara es una habitación en donde hay una gran cama con cortinas, que está situada a continuación de la sala y separada de la misma por una puerta con cerradura o cerrojo.

En la Florencia de los siglos XIV y XV, *camera* es una palabra investida de dignidad, y tal vez suceda lo mismo con *chambre*, en francés. La matrona de las estampas del siglo XV lleva siempre unas cuantas llaves a la cintura. En las amplias casas urbanas de las familias numerosas, la cámara está cerrada con llave. Los

cuadros holandeses del siglo XVII muestran la disposición de la cámara y de la sala, separadas por un tabique, y, a lo lejos, la calle.

En *De la familia* de Alberti (1430), rico comerciante florentino de unos treinta años, se describe la cámara en el momento en que el recién casado enseña la casa a su esposa. La visita se termina en la cámara, donde, tras cerrar la puerta con llave, Alberti muestra sus riquezas, objetos de plata, tapices, ropas y joyas, atesoradas en ese lugar íntimo en el que puede darse el gusto de mirarlas a solas. Sus libros, los *ricordi* o cuenta-memorias, y los papeles de sus antepasados están guardados aparte en su estudio, cerrado con llave, fuera de la vista de su mujer. El estudio de que habla Alberti es bien una pequeña habitación separada, el *studiolo*, bien un mueble de la cámara que se cierra con llave. Esos *ricordi* están guardados “casi como objetos sagrados y religiosos”, dice Alberti.

Esta frontera entre las cosas que proporcionan placer, y que son secretas, y las actividades que tienen lugar en la sala es propia de la clase de los grandes comerciantes a fines de la Edad Media. Es también reveladora de ciertas divisiones íntimas de los espacios y de los objetos, e igualmente de los cometidos que se asignan a la esposa. Esas divisiones y esos cometidos se extenderán a los demás medios sociales en el transcurso de los tiempos modernos. Una vez que ha mostrado sus tesoros, Alberti pide a su esposa que no comparta nunca su lecho con otro hombre, y que no admita nunca en el mismo a otra persona que no sea él. Insiste en que se comporte con modestia, sin artificio ni coquetería. Tras estas recomendaciones, los esposos se arrodillan y rezan juntos para que Dios les ayude y les dé muchos hijos; ¿lo hacen mirando la estatua de un santo “de plata con la cabeza y las manos de marfil”?

Alberti no anota el nombre del santo; sólo le interesa su calidad de objeto precioso. En las mentalidades modernas, a las que afectan muy poco las teologías de la palabra que emanan de la Sorbona, lo divino se halla encarnado por una materia noble y preciosa, sin que exista ninguna asociación especial al margen de la forma. Tal vez Alberti heredara esa escultura de un pariente que se llevó a la tumba el nombre del santo. Si Alberti era propietario de cuadros (no los enumera entre sus objetos preciosos), hay muchas probabilidades de que los mismos fueran de asunto religioso y de que estuvieran expuestos en la cámara, y no en la sala.

Si los que viven juntos pueden darse el lujo de una segunda habitación, será en ella en donde transcurra la vida afectiva e íntima de la pareja. Parece que el cuadro *El matrimonio Arnolfini* de Van Eyck (1439) confirma la intimidad ceremoniosa de los recién casados en la cámara. Y en la pareja sentada en la cama, de Israhel van Meckenem (hacia 1480), la cámara está amueblada no sólo con una gran cama de madera con columnas y paneles, sino también con una mesita cubierta por un tapete, en la que hay un candelero con dos velas, cajas de polvos y un cepillo. El cerrojo de la puerta está bloqueado brutalmente por un cuchillo clavado en el mecanismo, que impide abrir de ningún modo. El hombre ya se ha quitado la espada y la ha dejado

sobre el estrado; tiene la mano izquierda bajo el brazo de la mujer, signo evidente de su deseo de abrazarla. Ella mantiene los brazos cruzados, pero parece que se está quitando el cinturón con sus llaves. Las cortinas de la cama están abiertas. En esta estampa no hay nada que evoque lo religioso; estas intimidades no son exactamente las mismas que las del cuadro de Van Eyck.

La cámara sirve de lugar íntimo a los hombres ricos que buscan los favores de las mujeres galantes. La estampa de Meckenem es la visualización de la pesadilla que Alberti trata de evitar mostrando sus riquezas a su nueva esposa, rezando con ella y encerrándola en cierto modo entre sus objetos preciosos. La mesita llena de cajas de polvos, de cepillos, peines y frascos de perfume, manifiesta las intimidades sexuales fuera del matrimonio. Boucher y Fragonard tratarán de dar al aseo un carácter digno y moralmente neutro en el momento en que el matrimonio por amor gana terreno en los medios de la buena sociedad. En *El cerrojo* de Fragonard, la cámara se ha convertido en el lugar en donde se expresan las pasiones. El hombre cierra la puerta sin abandonar del todo la seducción de la mujer.

El apresuramiento y la brutalidad del acto sexual difuminan la imagen del lecho, un lecho cuyas sábanas se hallan tendidas entre los muebles y los cuerpos. En contrapartida, *El armario*, del mismo artista, es un intento de síntesis moral que se expresa con evidente academicismo.

El cuadro cambia de lo íntimo a lo teatral y queda, por tanto, fuera de la realidad social. No revela intimidades.

Los cuadros holandeses del siglo XVII confirman el carácter íntimo de la cámara describiendo con más precisión aún el comportamiento físico que se represente. Es en ella en donde las mujeres se visten y se desnudan, en donde dan el pecho a los niños y reciben la visita de las parientas y amigas después de dar a luz. Los cuadros de De Hooch y de Steen que muestran camas deshechas y mujeres solas que se están vistiendo son prueba de que en la época moderna la cámara es el escenario de los sueños eróticos del hombre de buena posición.

Cualquier ambigüedad de sentido queda disipada en la estampa de Rembrandt, *Het Ledekaut* (1646, British Museum), que representa una gran cama con cortinas, en la que hay un hombre echado sobre una mujer. Los espacios adyacentes son oscuros, como es habitual en este artista, pero ese tipo de cama con columnas sólo se encuentra en los medios sociales acomodados, en los que se puede disponer de una cámara.

## *La* ruelle *y la* alcôve

En la Francia de los siglos XVI y XVII, la *ruelle*, esto es, el espacio entre la pared y la cama, es conocido por ser especialmente íntimo. No olvidemos *La ruelle mal*

*assortie*, de Margarita de Valois. Es un lugar en donde el enamorado de *El paje caído en desgracia* de Tristan L'Hermite es preso de temblores en los miembros y de otras agitaciones físicas que amenazan con rebasar el decoro. Dumont de Bostaquet cuenta en sus *Memorias* que, al declararse un fuego en su casa, "todo mi cuidado fue salvar mis papeles: había mandado hacer una *alcôve* muy conveniente en mi cámara y tenía armarios grandes en la *ruelle* de mi cama, en donde se hallaban mis ropas y lo que yo tenía de mayor consideración, títulos de mi casa".

Las *alcôves* son, como las *ruelles*, espacios lindantes con el lecho, lejos de la puerta que da acceso a la sala (o a la antecámara, en las buenas casas). Thomas Jefferson, tecnólogo del estilo siglo XVIII, mandó hacer un tabique alrededor de su cama para cerrar completamente con puertas ese espacio, al que sólo él podía acceder, bajando de su cama por el lado de la *ruelle*.

Una privatización superior a la que ofrece la cámara se va haciendo cada vez más evidente en los siglos XVII y XVIII. Tras la muerte del docto jansenista Le Nain de Tillemont, se descubrió en la *ruelle* de su cama un "cinturón cubierto de botones metálicos". Los antiguos hábitos de la mortificación tenían lugar en la intimidad.

En el siglo XVIII, la cámara no pierde en absoluto su función de espacio íntimo; antes bien, al contrario, los pintores intensifican las representaciones de los signos íntimos y de las actividades que se realizan en la cámara. En el siglo XVII, Abraham Bosse se conforma con mostrar a una mujer joven vestida dentro de su cama, que está esperando la lavativa del joven y apuesto médico y el sillico que le trae una sirvienta. En el siglo XVIII, el mismo tema representa a la mujer desnuda, acostada en su lecho de *alcôve* en la posición necesaria para recibir una lavativa, si bien es verdad que esta vez va a ponérsela la sirvienta. Watteau, Boucher y Greuze recogen casi todos los temas íntimos y eróticos de los pintores holandeses del siglo anterior y los hacen más explícitos. Watteau rebasa con mucho las convenciones en *El aseo íntimo*. Una joven, con el camisón abierto, está sentada en su cama y se prepara para el baño. Una sirvienta que sostiene una palangana le da una esponja. El tema es totalmente trivial, pero el cuadro resulta tan explícito que quien lo mira —incluso en el siglo XX— se siente intruso. Efectivamente, toda la educación contemporánea nos lleva a desviar la mirada de estos actos privados.

Las dimensiones del cuadro son muy reducidas; para verlo bien, hay que acercarse y transformarse inmediatamente en mirón. La mujer no hace nada indecente en este cuadro, pero el espectador que lo mira cae en la indecencia. Las esculturitas y cuadros que representan a hermosas mujeres desnudas jugando con un perro que se esconde entre sus piernas obligan a abandonar la mirada de la corrección: quien mira tales obras roza siempre el impudor de lo privado.

El cuidado del cuerpo femenino se convierte ya en el siglo XV en un lugar común del erotismo. Muchos de sus momentos se desarrollan en cierta manera "en público". Durero hizo que la vista del mirón se colara por un pequeño postigo entreabierto para ver a seis mujeres desnudas. La representación de las intimidades incluye una o dos

personas. El tema de los baños públicos femeninos, así como el de las mujeres galantes que se visten solas, se repetirá a lo largo de los siglos, pero, salvo en la imaginación de quien mira estos cuadros, raras veces evoca vidas interiores. Y, desde luego, verse obligado a permanecer demasiado cerca de alguien o a participar en el aseo de otra persona, es nocivo para las intimidades. En el siglo XVIII, la joven de Rodez que Prion d'Aubais recuerda en su *Autobiografía* se queja de las exigencias de su parienta, para la cual trabaja: "Ay —me dijo— no creo que haya mujer más difícil de servir. Estima tanto su querida persona que está siempre ocupada en su bienestar y en sus comodidades. El más pequeño desarreglo en su salud la alarma tanto que se pone como trastornada cuando tiene uno; el menor viento colado que haya soplado en su oído le desquicia la cabeza; teme tanto sus consecuencias que casi se le arrasan los ojos de lágrimas. Sin embargo, no cesa de hablar con frecuencia contra la delicadeza de quienes no quieren soportar nada (…). Siempre me riñe antes de ponerle una lavativa porque sospecha que estará demasiado fría; mientras lo hago, porque pretende que está demasiado caliente (…). Como quiere que pruebe sus medicinas y todas las demás drogas que ella toma, casi siempre tengo flujo de vientre; ella querría que probase hasta sus lavativas".

Las venus de Tiziano son a la vez idealización del cuerpo femenino y pornografía de elite. Las damas en el baño pintadas por la Escuela de Fontainebleau encarnan cierta sensibilidad humana. No salen milagrosamente de las aguas ni reposan en el bosque agreste, como las diosas. Se hallan en una cámara, rodeadas de sirvientas, de chimeneas y de muebles. Como verdaderos retratos que son, estos cuadros forman parte del autoerotismo femenino tanto como del masculino, pues, a lo que parece, estas damas están muy contentas de que las pinten desnudas, adornadas únicamente con sus joyas.

Dotada de la misma sensibilidad femenina, pero con una modestia bien visible en su coquetería, madame Boucher mira a su marido, el pintor (Nueva York, Frick Museum). Se halla recostada en su *chaise longue*, vestida, y rodeada de objetos de la vida diaria colocados en esos mueblecitos que se inventaron en el siglo XVIII, pero no está en una cámara. Boucher evita la iconografía de la cortesana: su mujer está calzada y lleva un gorro. El pintor insiste en una simpatía de alma y de cuerpo entre ella y él. Encima de la mesa hay una carta y un libro; una bolsa cuelga de la llave del cajoncito. No existe el menor signo de devoción, pero ello no quiere decir que se esté produciendo una laicización de los espacios privados. Durante toda la Edad Moderna existe un discurso de amor sin sublimidades religiosas, que se adaptará a las exigencias de una sociedad de consumo para reforzar la definición de la mujer como objeto amoroso propiedad del enamorado. Nunca sabremos lo que colgaba de las paredes de la cámara de los Boucher, pero cabe imaginar un busto de Voltaire o el de un chino sobre la campana de la chimenea del *cabinet* de la casa, típico del París del siglo XVIII, y un crucifijo fijado a las cortinas de la cama, en la cámara.

Daniel Roche ha observado que el emplazamiento de la cama en las habitaciones cambió en el transcurso del siglo XVIII. Se lleva hacia un rincón o se esconde en una *alcôve*. La cámara se convierte en un lugar amueblado con minúsculas bibliotecas, mesitas, repisas y biombos. A partir de 1760, el apiñamiento es cada vez mayor en las ciudades; por tanto, es posible que, pese a la instalación de innumerables puertas, tabiques, antecámaras y pasillitos en las viviendas viejas, la privatización, en el sentido en que la entienden los sociólogos, no progresara antes de 1860. Desde luego, en los medios acomodados el espacio privado se ha ampliado, pero, en lo que atañe a los demás, es decir, al conjunto de la población, el espacio de las imágenes íntimas seguirá siendo la cámara de cada uno, e incluso la cama con cortinas.

## *El estudio*

En los palacios del Renacimiento aparece una habitación muy pequeñita o celda, sin chimenea ni ventana grande, que se conoce con el nombre de *studiolo*. Seguramente, su origen es monástico. Los dos significados de la palabra, que designan bien un mueble en el que uno se sienta para leer sobre un pupitre, bien una habitación que cumple la misma función, denotan el proceso de invención de nuevos espacios privados.

El "estudio", lugar de retiro reservado al dueño de la casa, tiene a veces sólidas puertas, con cerraduras y cerrojos. La contabilidad y la oración no requieren mobiliario, a no ser una mesa pequeña y una silla. Las escribanías y las cajitas o cofres en los que se conservan cartas, papeles y cuentas reemplazan al estudio entre los que son menos ricos. La decoración de las escribanías se individualiza con iniciales, blasones y divisas. Los nichos en las paredes de un estudio sirven, al igual que en la celda o en la ermita, para colocar los libros. Las ratas no pueden alcanzarlos.

Si bien los retratos de San Jerónimo (siglos XIV-XVI) son denotativos de las transformaciones del estudio, resulta obvio que dicha habitación se convierte en una especie de mueble en el que se puede vivir. Las paredes llevan un revestimiento de madera con puertecitas detrás de las cuales hay estanterías. La decoración de los estudios que han llegado hasta nosotros, sobre todo en Urbino, en el norte de Italia, es edificante. La iconografía de los paneles del revestimiento presenta los conocimientos divinos y humanos. Se entrelaza con blasones, divisas e iniciales del propietario. El estudio es el lugar en donde los abogados colocan sus papeles profesionales junto a los libros de su juventud —versos o traducciones de autores antiguos—. Como el número de individuos solteros es mucho más elevado entre los que ejercen una profesión liberal que entre los demás grupos de la elite, los médicos o los abogados suelen meter en su estudio la cama, el material para los experimentos científicos y los

libros. El dibujito de Lorenzo Lotto que representa a un clérigo en su estudio tiene seguramente un valor documental más cierto que los retratos de San Jerónimo.

También las cartas de amor pueden conservarse en el estudio, sobre todo cuando son objetos-reliquia de una intimidad extraconyugal. El dueño acude al estudio solo o acompañado de un amigo íntimo (a veces su hijo o su sobrino) para hablar "en confianza" de asuntos de familia, como los proyectos de matrimonio. La síntesis humanista de la vida activa de los negocios y de la política, y del amor por las cartas y por la soledad devota tiene su *locus* en el estudio. En él se guardan también las colecciones de monedas, de medallas y de esmaltes. Los retratos de hombres ilustres, medallas o estampas, permiten que el coleccionista —por ejemplo, Pepys— viva en cierta manera entre ellos, en el estudio.

En Francia, los palacios y las casas urbanas importantes del siglo XVI poseen un estudio, situado, por lo general, en una torrecilla o en otro lugar un poco apartado de las grandes salas en que se desarrolla la vida colectiva, pero casi siempre adyacente a la cámara del propietario. En Tanlay, la realización es principesca y muy original en su programa iconográfico, pues da fe de la posible síntesis de la política del Reino y de los héroes de la mitología.

## *El* cabinet

La palabra *cabinet* puede significar bien un mueblecito con cajones, o provisto de puertas que se cierran con llave, bien una pequeña habitación con las paredes revestidas de madera. Ambos están decorados con cuadritos que, con frecuencia, son piadosos y, aún con mayor frecuencia, erótico-religiosos. El del *château* de Beauregard, con su sobriedad, conviene perfectamente a un abnegado servidor del Estado. En Vaux-le-Vicomte, el arquitecto Le Vau y el decorador y pintor Le Brun hicieron del *cabinet* de Fouquet una verdadera joya en la que el dueño podía vivir y, gracias a los espejos, contemplarse. Los espejos del *cabinet* grande de Luis XIV en Versalles (destruido) permitían que uno posara sobre sí mismo una mirada no exenta de significado religioso y narcisista. En el transcurso de los siglos XVII y XVIII se evidencia cierta laicización de estos espacios, al librarse el individuo de los vínculos que le ligaban a los grandes sistemas de valores morales y religiosos.

En Inglaterra, los *studies* y los *cabinets* tienen las mismas funciones que en Italia y en Francia. Robert Burton, autor de la *Anatomía de la melancolía* (1621), señala que ha escrito su libro en su *study* de Christ Church, en Oxford. Pero la palabra *closet (closed, clausum, clos,* es decir, cerrado) se hará cada vez más corriente en el siglo XVII. Shakespeare expresa la razón de ser del *closet* en *El rey Lear: I have locked the letter in my closet* (acto III, escena III, verso 12). Pepys y su esposa tendrán cada uno una cámara y un *closet* para imitar las nuevas modas de los ricos, procedentes de

Italia. De resultas de un favor que ha hecho a un particular, Pepys recibe como regalo un escritorio-mueble. Luego, tras haber analizado minuciosamente el funcionamiento de los cajones, lo hace instalar en el *closet* de su esposa. Su ejemplo plantea una duda: ¿ha de inferirse que la posesión de un mueble con llave es señal de que la privatización avanza? Pepys tendrá siempre la manera de registrar los cajones secretos de su mujer.

En el siglo XVIII, los novelistas atribuirán al *cabinet* de la mujer poderes eróticos cada vez más explícitos. Rousseau, incapaz de ser irónico, describe el espacio íntimo de Julie empleando todos los lugares comunes del discurso amoroso heredado del siglo XVI. Dicha descripción es un buen inventario de los objetos-reliquia amorosos:

> "¡Cuán encantadora es esta misteriosa estancia! Todo en ella halaga y alimenta el ardor que me devora. ¡Oh, Julia!, está llena de ti, y el fuego de mis deseos se extiende por todos tus vestigios. Sí, todos mis sentidos se embriagan a la vez. No se qué perfume casi imperceptible, más suave que la rosa, y más ligero que el iris, se exhala aquí por doquier. Creo oír el sonido lisonjero de tu voz. Todas las partes de tu vestido dispersas presentan a mi ardiente imaginación las que de ti misma ocultan. Ese tocado ligero que finge cubrir los largos cabellos rubios que lo adornan; esa afortunada pañoleta contra la que al menos por una vez no tendré que refunfuñar; esa ropa de cámara elegante y sencilla que indica tan bien el gusto de la que la lleva; esas chinelas tan graciosas que un pie flexible llena sin esfuerzo; ese cuerpo tan delicado que toca y abraza… ¡Qué talle hechicero… delante dos ligeros contornos… oh espectáculo voluptuoso… la ballena ha cedido a la fuerza de la impresión… huellas deliciosas, que os bese mil veces!… ¡Dioses! ¡Dioses! ¿Qué será cuando…? ¡Ah, creo sentir ya el palpitar de ese tierno corazón bajo una afortunada mano! ¡Julia! ¡Mi encantadora Julia! Te veo, te siento por doquier, te respiro con el aire que tú has respirado; penetras toda mi sustancia; ¡cuán abrasadora y dolorosa es para mí tu estancia!"
>
> (*La nueva Heloísa*, primera parte, carta LIV)

## *De la vestidura talar a la ropa de cámara*

Si bien las ropas femeninas se erotizan de modo cada vez más explícito en el transcurso de los siglos modernos, hay que señalar que algunas de ellas no se mencionan.

El significado de las ropas masculinas sigue estando relacionado sobre todo con las primeras funciones del estudio. Las vestiduras talares —un verdadero laberinto de significados para las órdenes religiosas, las universidades y las profesiones de justicia y de medicina— siguen siendo sin duda las que con más frecuencia lleva un hombre en su estudio en los siglos XVI y XVII. Muchos jóvenes estudiantes llevan vestidura talar negra en los retratos italianos del Renacimiento. Poco a poco, el traje de la corte reemplaza a la vestidura talar en los retratos de los que no son doctos. En el estado actual de las investigaciones, no es posible hacer un inventario de los trajes masculinos que son de alguna manera "originales"; es decir, un poco inventados por quienes los llevan. A modo de ejemplo, pongamos a Maquiavelo, que tenía la costumbre de vestir la toga cuando redactaba sus obras político-históricas, porque el "modelo" republicano romano le inspiraba. Montaigne meditó tanto sobre los

significados de la vestimenta que se conformó con ser "modesto" en su manera de vestirse, incluso en esa "librería" —torre que le sirvió de lugar íntimo para meditar en soledad.

A partir de 1650, la ropa de cámara se convierte en una moda masculina. De raso y de color marrón, o con flores bordadas, en el norte de Europa, expresa una nueva alegría de vivir que es a la vez íntima y no religiosa. Pepys se hizo un retrato vestido con esta prenda; los pintores holandeses representaron a dos amigos jugando al ajedrez en ropa de cámara. En el siglo XVIII, Diderot se hace todavía eco de los filósofos antiguos cuando canta las excelencias de su vieja ropa de cámara, que había adoptado la forma de su cuerpo y que concordaba a maravilla con todos los objetos de la cámara, acumulados a lo largo de los años. La linda y nueva ropa de cámara exige una transformación total de la habitación. Se reemplaza el viejo mobiliario, se ordenan los papeles y los libros en las "casillas de una valiosa papelera". Los cuadros y las esculturas, antaño colocados aquí y allá, o simplemente fijados en la pared sin marcos, se sustituyen por otros, para que todo el mobiliario del *cabinet* pueda concordar, con arreglo al gusto de la época. Pese a este gran cambio, Diderot jura que seguirá siendo él mismo, y que seguirá estando siempre dispuesto a recibir a todos. La revolución en su vestimenta y en su espacio íntimo no cambiará al hombre.

El filósofo reconoce que está apegado a las cosas que le rodean, sobre todo a las obras que ha recibido de sus amigos artistas, pero también que uno no puede amarse a sí mismo ni a otra persona sin evocar también su ambiente. En su epitafio, transfiere esta filosofía a sus amigos: "Murió hace mucho tiempo, y sus hijos siguen buscándole en su sillón". Los estudios y los *cabinets* son cada vez más la expresión del individuo como creador y como intelectual, pero jamás perderán del todo su origen de espacio para el estudio, la oración y los encuentros amorosos.

## Las cosas del corazón

El cuerpo humano es caliente. Para el hombre de la época moderna, el comportamiento está determinado por la calidad y la cantidad del calor del cuerpo. Apenas había dudas sobre los orígenes de este calor. No viene del hígado, ni del bazo, ni del cerebro, sino del corazón. Por consiguiente, la idea del yo está centrada en el corazón.

### *Las ambigüedades del corazón*

Las pasiones del corazón dan al hombre su identidad particular; le incitan a los crímenes más funestos, a las acciones más heroicas, a los amores más violentos y a

los actos sexuales más humanos o más inhumanos. A pesar de la buena educación, de la fe religiosa y del temor del castigo o del ostracismo, la razón no siempre consigue dominar estos calores que vienen del corazón. El hombre de las sociedades antiguas tiene grandes dificultades para mantenerlas dentro de las normas establecidas. Hay que evitar los excesos en todo; aunque el hombre no es nada sin las pasiones, si no las controla mediante la razón, está perdido.

Para facilitar el proceso de desciframiento de su propio comportamiento, cada cual se creaba su vocabulario interior y hasta llevaba una pequeña contabilidad de sus actos pasionales. Los signos de la existencia de estas contabilidades se encuentran, ya en el siglo XV, en los *ricordi*. Si el individuo entabla relaciones amistosas, se siente obligado, por esa misma amistad, a confiar a su amigo ese pequeño inventario de sus actos o de sus pensamientos muy apasionados, provocados por los ardores de su corazón. Bien mirado, la propia amistad es una cosa del corazón.

En las sociedades que siguen siendo un poco caballerescas, si un individuo ha vencido a un enemigo famoso por su valentía, ese acto tiene eco. Si, a través de la oración, llega a ver a la Virgen o a sentir el cuerpo de Cristo en el suyo, antes o después ese hecho se hace público, pues las grandes pasiones religiosas no pueden mantenerse en secreto. Si siente que su corazón se conmueve por la mirada profunda de una mujer, lo cual causa perturbaciones en su comportamiento, o si cae enfermo o languidece, sus allegados le preguntan lo que ha sucedido. En cada uno de estos incidentes, y en muchos otros, los efectos físicos de las pasiones son visibles. Como la intensidad de estos ardores varía enormemente, las acciones de los mismos también pueden variar.

## *Recuerdos*

Las pasiones dejan fuertes impresiones en la memoria. Cierto es que el vocabulario íntimo, la palabra “recuerdo” no está reservada a la memoria de las pasiones, pero se convierte en su designación preferente en el transcurso del siglo XVII. Incluso toma dos sentidos, pues indica un hecho de memoria y un objeto muy trivial —una cinta o un peine de la amada— o un regalo que manifiesta claramente la identidad de quien lo da o lo recibe. El intercambio de recuerdos hace que el yo se convierta en el otro y viceversa. Todos los recuerdos son intimidades únicas, pero casi siempre son reconocibles como recuerdos por la sociedad.

El secreto es lo que es, es decir, un recuerdo que otra persona puede descifrar y que, por tal motivo, es conservado por ella o por uno mismo.

A todo lo largo de la historia de las intimidades, el signo del corazón desempeña un papel primordial. Se encuentra por doquier como signo de la interioridad, grabado, esculpido, dibujado y pintado. El signo del corazón es bien expresivo de todas las

ambigüedades profundas de las intimidades. ¿Es un recuerdo de la fe religiosa?, ¿del coraje?, ¿del amor? En los objetos de origen aristocrático suele estar definido de manera más explícita como signo de amor sagrado o profano, pero sigue siendo expresión de un "interior" que se ha expresado por medio de la pasión o que ha oído o sentido a otra persona por medio de un afecto especial. Quienes llevaron el signo del corazón en su espada, su sortija, su ropa o sus libros, o quienes vivieron bajo un corazón torpemente esculpido en el dintel de una puerta —el talismán protector de la casa— no siempre estuvieron interesados en los significados simbólicos del objeto. Para ellos, lo esencial era tener un recuerdo histórico y presente a la par, capaz de evocar una acción o pasión íntima. Esta búsqueda del yo y del otro mediante el hecho de mirar o tocar un recuerdo se hará cada vez más frecuente, cada vez más compleja y más rica, en el transcurso de los siglos modernos.

## *Reliquias*

La generalización de los signos íntimos y la colección de los recuerdos son contemporáneos de la posibilidad de conservar a aquel o a aquella con quien se haya intimado, gracias a una especie de "tecnología de vanguardia". La intimidad que proporcionan los recuerdos del cuerpo —llamados "reliquias"— ha definido siempre el acto religioso privado. La casa de Dios ha estado llena de reliquias en las que los fieles descubrían relaciones entre interioridades. Entre los príncipes y en las grandes familias fue frecuentísima hasta 1700 la costumbre de separar el corazón del cadáver, para depositarlo en el lugar predilecto del muerto y de sus allegados.

El depósito del corazón se hace de acuerdo con una estricta jerarquía de la mayor o menor santidad del cuerpo. En la familia real de los Borbones, la muerte era motivo de una atención jerárquica especial: cuando murió el conde de La Marche (1677), a la edad de tres años tres meses y doce días, su corazón fue encerrado "en una cajita de plomo hecha en forma de corazón" y ésta colocada dentro del féretro. En cambio, el de mademoiselle de Clermont (1680), que sólo contaba catorce meses y que no había recibido el bautismo sino únicamente el agua de socorro, no se metió "en un corazoncito de plomo, como es costumbre".

El apego al cuerpo del difunto se manifiesta con mucha más frecuencia de lo que nos dejan creer los tabúes de la Iglesia, que siempre lo combatió, salvo en el caso de los que morían en su seno. Madame de La Guette refiere que cuando murió su madre "no tenía consuelo; y trastornada por el dolor, hasta le soplé durante medio cuarto de hora en la boca, creyendo que le devolvería la vida. Tantas lágrimas derramé sobre su rostro y tantas veces lo toqué, que se puso liso como un espejo (…). Vine en deseo de separar su cabeza de su cuerpo, para ponerla en mi *cabinet* y mirarla a mi gusto y

despacio; no tuve ocasión de hacerlo, porque los clérigos que la velaban me dijeron que nunca lo consentirían”.

Seguramente, la costumbre de conservar un mechón de cabello se había hecho frecuente, y madame de Sévigné lamentará no tener ni cabellos ni retrato de su difunto marido (pese a que su matrimonio no fuera de un amor perfecto); los límites entre la conservación literal del cuerpo y su signo o recuerdo son asombrosamente frágiles a lo largo de toda la Edad Moderna. Sin duda Norbert Elias tiene razón al insistir en que hubo un distanciamiento respecto del cuerpo, pero el cuerpo siguió estando presente en el recuerdo de las intimidades.

Un somero inventario de las cosas del corazón servirá para demostrar no sólo las ambigüedades de estos actos pasionales, sino también su elaboración y exteriorización en las relaciones entre las interioridades y los cuerpos. En los siglos XIV y XV las casas apenas están amuebladas, salvo tal vez las de algunas familias importantes. Hay pocos objetos que provengan de los antepasados, y esos escasos recuerdos tienen un valor en el mercado. Sólo en las iglesias se encuentran recuerdos de las intimidades, amontonados unos encima de otros. En el siglo XIX, la casa se llena de muebles y de pequeños recuerdos, por lo general sin valor, que sólo tienen un puesto porque son capaces de evocar a la familia un antepasado o un incidente especialmente conmovedor. Entre los siglos de la desnudez del espacio doméstico y el del amontonamiento de recuerdos se ha producido una elaboración y ampliación del poder del objeto como depositario del recuerdo de otra persona y de las pasiones propias.

No vamos a hacer el inventario de los actos pasionales más públicos —en particular, los actos de coraje o de valentía—. Es obvio que la espada fue siempre su principal recuerdo, y por consiguiente, no es de extrañar que llevase grabados toda clase de signos que la hacían más apta para evocar un acto pasional. El color, el blasón, las cifras, los enigmas, las iniciales y las divisas, los votos, las imágenes de santos patrones o de la Virgen, y otros signos que nunca sabremos descifrar —pues quienes los crearon guardaron su secreto— se mezclan con motivos que recuerdan la Antigüedad, con los nombres de compañeros de guerra, los números y los nombres de regimiento y las fechas de batallas. También suele aparecer el corazón; pero tal vez el coraje, por ser público, sea el acto pasional que menos ambigüedad implique, lo cual no quiere decir que no dé ocasión de reflexionar acerca del propio yo.

## *Los cuerpos santos*

Las intimidades religiosas se relacionan siempre con los cuerpos santos. ¿Cómo conseguir ese estado de reposo ante el Ser todopoderoso, universal y eterno? Como observó E. Mâle, en los siglos XIV y XV se asiste a una humanización evidente de las

imágenes de la Virgen y los santos, y también del propio Cristo. Tal humanización se manifiesta de dos maneras distintas. Los artistas de los Países Bajos superaron a sus colegas italianos y españoles gracias a su creciente precisión en los detalles físicos del cuerpo divino. La muerte y las heridas de Cristo se pintan con realismo en los cuadros pequeños, encargados sobre todo por las cofradías, y en los libros de horas. Se expresa con minucia el universo de imágenes de los sufrimientos y de la muerte para poder alcanzar la instructiva experiencia de la intimidad con Dios. Cristo entra en la interioridad del fiel por el cuerpo, gracias a la identidad y a las ambigüedades de las pasiones humanas. Uno siente las llagas en sí mismo y comparte todo lo que es humillante, vergonzoso y doloroso —lo más íntimo de lo íntimo— sin tener presente discurso teológico alguno. En determinados casos, pocos pero muy conocidos, la sangre apareció realmente en las manos, pies y costado del hombre o de la mujer que buscaba la unión íntima con Dios. Ese realismo de lo pasional del hombre transgrede de vez en cuando la convención —como, por ejemplo, en el cuadrito de la *Crucifixión de Cristo* de Van Eyck (Berlín): bajo el velo que rodea la cintura de Jesús, aparecen sus "partes pudendas"—. Esto no resulta sorprendente si se recuerda lo que figuraba en la misma época en las colecciones de reliquias de distintas iglesias. Las cinco llagas del Cristo se pintan con mucha frecuencia sin el cuerpo, sólo sobre una hoja de pergamino, para evocar mejor los dolores de la Pasión de Cristo (libro de horas, Baltimore Walters Art Gallery); y, en el siglo XVII, las siete dagas que atraviesan el corazón de la Virgen (Saint Amans d'Escoudournac, Aveyron) expresan un deseo de contar las heridas y los dolores, y lo mismo ocurre con las estaciones de la Pasión y los rosarios que ayudan a los fieles a comprender la intensidad de su búsqueda individual de Dios. Ésta es, sin duda, la tendencia dominante de la religión popular, o de la religión a secas, entre los siglos XV y XVIII.

El segundo aspecto es más social. Se continúa la venerable tradición de unir a las sortijas una reliquia de santo (como, por ejemplo, en Conques), para vestirlas con más dignidad, pero al mismo tiempo aparecen pequeños detalles cargados de significado. El más importante es la pequeña donación para la "luminaria" de la cofradía. La devoción de las cofradías es mucho más íntima que la de las misas semanales. El rezo del rosario ante la Virgen, alumbrada por una velita, recuerda la exhortación bíblica de que uno ha de retirarse a rezar "en su aposento", en lugar de atraer la atención hacia su persona durante un oficio solemne. Los libros de horas, hechos sobre todo para las mujeres de los ricos comerciantes, posibilitan una devoción individualista e íntima, por medio de la lectura y de la contemplación. Los cuadros de género holandeses reflejan esta piedad femenina, por ejemplo, el popularísimo *Anciana sentada, leyendo*.

Los cuadros religiosos se llenan de objetos que ayudan a la devoción: no sólo de libros de rezos, sino de crucifijos y, sobre todo, de calaveras. Estos objetos se esconden entre las "firmas" de los santos, por ejemplo, el león de San Jerónimo. El *San Francisco* del Greco (Ottawa, Canadá) representa al santo sosteniendo una

calavera, a la que mira con dulzura y atención. El cuerpo de otra persona hace sentir emociones. Hamlet se lo dice al sepulturero, al coger la calavera: *Alas, poor Yorick, I knew him (…) he hath borne me on his back a thousand times; and now, how abhorred in my imagination it is! my gorge rises at it. Here hung those lips that I have kissed I know not how oft* (acto V, escena I).

A la iconografía religiosa se le añaden pequeños detalles sobre la vida cotidiana. Dios sale y deja su casa para ser recibido en casa de todo el mundo. En la imagen del nacimiento de san Juan Bautista parece que los ángeles se disponen a hacer la cama de santa Ana. Bouts pinta a la Virgen dando la papilla al Niño Jesús. Los cuadros más doctrinarios son, desde luego, la realización visual de lo que en un principio sólo era textual; pero los resultados suelen tener el mismo carácter que los de los cuadros “pasionales”. El Maestro de Erfurt (mediados del siglo XV) muestra en una imagen dorada la presencia del feto divino en el vientre de la Virgen (Berlín), y un cuadro atribuido a Witz introduce toda una teología al situar a los santos niños Juan Bautista y Jesús en el sitio del corazón de sus madres. Sólo hará falta un paso más (como ya hemos señalado respecto de las llagas) para que el artista “quite” el corazón de la Virgen y de Cristo de sus respectivos cuerpos y lo presente solo, rodeado por una corona de espinas, coronado, inflamado y derramando la sangre de la Redención.

Alain de La Roche (hacia 1465) predicaba que el Rosario había sido fundado por la Virgen. Sus cofrades reciben determinadas protecciones contra “el fuego, el rayo, los ladrones, los asesinos, la pestilencia, la muerte súbita y los malos ataques del enemigo del infierno”, siempre que recen determinado número de *Ave* y de *Pater*. Con independencia de estas protecciones, existe la posibilidad de que uno sienta a Dios a su lado: “A través de ese salterio con el que servía a la Virgen María, ella le hace su esposo con un anillo de oro; y luego le hace sentir con vivo sentimiento a su bendito hijo Jesucristo, cabeza contra cabeza, brazo contra brazo, pie contra pie”.

La Virgen y Cristo aparecen mostrando su corazón en un jardín cercado; y *Los quince gozos de Nuestra Señora* llenan de significados íntimos y populares flores, libros, rosarios, crucifijos y cuadros religiosos: “Dulce Señora, rogadle [a Cristo] para que lleve mi corazón hacia sí y todos mis pensamientos”. En *Roman de la Rose moralisé* de Jean Molinet (1483), aparece un rosario con dieces. Jean-Baptiste Anyes publica en 1545 un “pequeño oficio” para uso privado en honor del Sagrado Corazón. Las cofradías del Sagrado Corazón se extienden por todo el mundo. La primera iglesia dedicada al Sagrado Corazón de Jesús, en la diócesis del Espíritu Santo, en Brasil, data de 1585, y esta devoción se generaliza incluso entre los protestantes, sobre todo entre los pietistas alemanes, en los siglos XVII y XVIII, que interiorizan la fe religiosa sobrepasando las convenciones devotas de las Iglesias y se acercan a la gran tradición mística.

## *Las pasiones espirituales*

Conocemos los encuentros del individuo con lo divino a través de los relatos de la vida interior. Algunos de estos relatos se inspiraron en otros —siendo la imitación especialmente frecuente entre las religiosas—. El de Catalina de Siena y el de Teresa de Jesús llevaron a seguir su ejemplo a miles de religiosas. Hay que señalar que en estos relatos de la vida interior apenas aparecen objetos de devoción. En cambio, entre las religiosas que profesan culto a estos santos personajes florecen los objetos de piedad que implican una asociación particular.

La intimidad entre Dios y quien le busca no sólo se encuentra alrededor del cuerpo del fiel y de las imágenes divinas. En la época barroca hay un sinfín de confesores y de directores espirituales; es decir, hombres dotados por la Iglesia de determinados poderes para ayudar a los fieles a encontrar su plenitud particular en Dios, pero también para mantenerlos dentro de las normas establecidas. El amor sagrado y el amor profano se manifiestan materialmente de la misma manera; es necesaria la ayuda de una autoridad religiosa para distinguir las vías espirituales de las vías carnales. La gran tradición virgiliana de la aspiración a la unión con Dios a través de una mujer idealizada, tradición considerablemente enriquecida por Dante y Petrarca, no esclareció la diferencia entre esos dos amores. Una meretriz romana, al oír el toque de las campanas a medianoche —es decir, el *Ave María*— salta de la cama de su compañero para ponerse de rodillas y rezar sus oraciones; la "madre" de la casa entra bruscamente en una cámara, "encolerizada y furiosa", para arrancar del cuello de otra meretriz la medallita de la Virgen, a fin de que este talismán no sea mancillado por el pecado: es Montaigne quien, como buen etnógrafo, anota estos hechos durante una estancia en la capital de la Iglesia. Y es también él quien manda poner en la rústica casita de Loreto un exvoto de plata con las figuras arrodilladas de su mujer, su hija y la suya propia, al pie de la Virgen, porque cree firmemente en los signos del amor divino. La relación personal que él busca en un vínculo íntimo con la madre de Dios es el amor puro.

Aparte de la simple posesión de los objetos-reliquia religiosos, existen, obviamente, los milagros que han producido. Por ejemplo, madame de Beauvau cuenta en 1659 que una caída del caballo amenaza la vida del príncipe Carlos, único hijo del duque Francisco de Lorena: "Al cabo de seis horas, Mandra, su primer ayuda de cámara, pensó en ir a buscar a Nuestra Señora de Foix, que el difunto príncipe Fernando, hermano suyo, hacía llevar ordinariamente en su tocador y que le había sido obsequiada por el padre De Véroncourt, jesuita, por ser célebre por sus milagros. No bien fue aplicada sobre el corazón del príncipe, éste respiró y devolvió la esperanza de su vida". La procedencia de la reliquia se señala de manera precisa para hacer su poder más irresistible y más individualizador.

Las relaciones de madame de Mondonville con su director espiritual, Ciron, dan fe de que la búsqueda de Dios por medio del corazón puede llevar a pasiones

enteramente carnales. A madame de Mondonville le produce fiebre la ausencia de su director, que se ha marchado para servir a Dios. Continuamente necesita expresar su vida interior y recibir alimento espiritual por medio de su correspondencia con Ciron: “Vuestras cartas son para mí una luz que me hace conocer cosas de mi corazón que yo ignoraba”. La ausencia de su director permite a menudo que exprese aún con mayor intensidad pasional sus pensamientos íntimos: “Sí, señor, podéis hablar a mi corazón, pues le hace mucha falta, y yo no sé lo que es esto, pero no entiende otro lenguaje (…). Luego de sufrir gran dificultad en la oración, me pareció de repente que tenía un conocimiento secreto de que Dios se fijaba en vos y en mí (…). Cuando esto pasó, me sumí en cierta languidez que hace que la vida canse. Uno mira sin ver, come sin gusto, vive como en sueños y ama algo que no sabe; uno quisiera tener alguien a quien decir su pesar y dar aire al fuego sofocado que parece consumirle”. Madame de Mondonville sabe bien que nada quedará oculto el día del Juicio final. Tiene secretos, deseos secretos, y preocupación por la salud de Ciron, “pensamientos horribles”. La necesidad de saber de Dios lo que debe ser “circuncidado” de su corazón la lleva a ayunar, a orar y a humillarse con caridades mortificadoras. De ordinario, como buena obra, hace las camas de las enfermas en el hospital de Saint-Jacques, pero, cuando falta mano de obra, acude junto a los enfermos. Un soldado joven herido “sufría mucho porque tenía la cabeza toda llena de gusanos”; ella le corta el cabello, “lo cual me produjo náusea al principio; pero el pensamiento que tengo de que es [a] Jesucristo a quien hago este servicio (…) hizo que cogiera los cabellos más cargados y me los metiera en la boca”. Ciron la sigue dirigiendo por carta y le envía un retrato de santa Teresa. Madame de Mondonville tiene la impresión de ver en él no sólo el rostro de la santa, sino también su alma. Le escribe a Ciron que reza mucho tiempo “mirando a Dios en Sí mismo para ver Su Voluntad, me pareció que me decían que Él quería que mostrarais ese fuego oculto que yo veía en vos, tal me parecía, y no he podido tener otro pensamiento”.

Esta mujer lleva una cruz “exterior, pero que penetra asaz el interior”. Cuando, por la noche, tiene miedo de los pensamientos, va a su *cabinet* para gozar de la paz que le proporciona el crucifijo que allí guarda. En los momentos en que, estando sola, tiene dificultad para respirar y teme la muerte, madame de Mondonville siente que está dentro del corazón de Jesús o cree ver a Dios en su soledad. Ya no puede expresar lo que hay en su corazón. Le envía a Ciron un pequeño relicario que puede llevar con un escapulario. Curiosamente, como en el caso de Alberti, parece que el nombre del santo, omitido en la carta, se ha olvidado. Los testimonios, escritos como actas teológico-notariales, se suceden y muestran su encauzamiento hacia la paz divina. Madame de Mondonville pierde en sus oraciones la consciencia de sí misma y, en 1660, se mancilla; pero su director la anima y la sostiene: “Desde que el amor se mancilló haciéndose carne, no hay ya que atormentarse (…)”.

Son los objetos piadosos —la cruz que lleva, el crucifijo de su *cabinet*, el retrato de santa Teresa que su director le regaló y, sobre todo, las cartas que éste le envía—

los que la ayudan a comprender y a dominar sus pasiones a través del amor divino. Tales objetos tendrán siempre en su vida un vivo poder-recuerdo. ¿Se trata de un caso aberrante? Madame de Mondonville no era, desde luego, una mujer corriente. Lo que resulta interesante en ella es la consciencia que tiene siempre de sí misma. Mujer de la buena sociedad, nacida en una familia piadosa y rica, interioriza su sensibilidad gracias a la fe y al abandono de la vida en sociedad. No cabe entender esa búsqueda de intimidad con Dios a través de su director espiritual si no es como un caso particularmente intenso y bien documentado de un amplio movimiento socioreligioso. En sus *Memorias*, escritas mucho más tarde, refiere su primer encuentro con el que sería su director espiritual: "Vi al pasar que monsieur de Ciron daba la comunión (…). Le mandé recado de que me confesara (…). Iba, pues, hacia él con una atracción extraordinaria (…). Me vestía al uso de aquel tiempo y siempre llevaba las más hermosas ropas (…), pero desde que me había confesado con el padre Lejeune (…) no había enseñado la garganta y tenía reputación de ser muy modesta (…)". Ciron comienza su dirección espiritual ordenándole que lleve "esos vuelos que se llamaban jansenistas, que tapaban los brazos". El camino hacia la razón y hacia el amor divino está sembrado de exhortaciones y de objetos que ayudan a dominar las pasiones del corazón.

En una docta obra de Joseph de Gallifet sobre la vida de Margarita Alacoque (Lyon, 1743), aparece no sólo una etnología de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, sino también una ciencia de su práctica. La exposición histórica se reduce a los orígenes del culto del Sagrado Corazón y a las distintas meditaciones de los grandes personajes de la Iglesia sobre "Cread en mí, Dios mío, un corazón nuevo". Los sufrimientos interiores de Cristo, es decir, los sufrimientos del corazón, fueron mucho más crueles que las humillaciones y las llagas exteriores. Margarita cuenta: "Yo le veía, y le sentía muy cerca de mí; oía su voz, y todo ello mucho mejor que si hubiera sido a través de los sentidos corporales; pues habría podido distraerme de la impresión de éstos, y quitármelos de la cabeza, pero no podía impedir esas otras sensaciones (…). Tras esas palabras [Jesucristo] pidió mi corazón; yo le supliqué que lo tomara, lo cual hizo, y lo puso dentro del suyo adorable en donde me lo mostró como un pequeño átomo que se consumía en ese ardiente crisol. Luego, retirándolo como una llama ardiente en forma de corazón, lo volvió a poner en el lugar de donde lo había tomado (…). El ardor [del corazón inflamado] no se apagará, y sólo en la sangría podrás encontrar algún refrigerio (…)". Todavía estamos en la física de Lucrecio; existen estrechas relaciones entre la perfecta luz divina y los calores primordiales, no sólo del cosmos, sino también del cuerpo. En esa época, el corazón grabado e impreso en el libro es el de la anatomía del siglo.

## *El amor-poder*

La belleza física puede suscitar las pasiones en un cuerpo joven o viejo. Basta una mirada para que el rostro se sonroje, los ojos oscurezcan, los párpados pesen y el corazón lata más deprisa o se pare. Y las piernas pueden doblarse. El amor es un poder, como dice el proverbio: “Amor tiene tan gran poder / y por doquier tanto señorío / que todo lo vence” (*Roman des deduis*, 1375). El amor puede trastornar tanto el espíritu que puede ocasionar afecciones violentas, enfermedades e incluso la muerte. La persona que ha sido objeto de una mirada amorosa tiene tendencia a saltar, llorar, desvariar o escribir versos. El poder amoroso viene del exterior del individuo, emana de lugares celestes o funestos y rompe el equilibrio de los líquidos del cuerpo. Todos los humanos son propensos al amor, pero hombres y mujeres responden a él de manera diferente, debido a las diferencias existentes entre sus órganos. El hombre es, por naturaleza, más frío que la mujer y, por tanto, menos propenso a las grandes pasiones del amor. Rabelais escribió acerca de las mujeres: “La Naturaleza les ha puesto dentro del cuerpo, en lugar secreto e intestino, un animal, un miembro, que no existe en los hombres (…)”. Las funciones del útero, dado que están determinadas por la luna, pueden provocar terribles alteraciones en el comportamiento de las mujeres; por consiguiente, la mirada amorosa femenina trastorna a los hombres. Desde luego, hay diferencias y contradicciones entre las teorías sobre los efectos del amor que tienen los teólogos y las que tienen los médicos y los juristas, pero, aun así, existe gran conformidad entre las mismas.

El derecho francés reconoce que el hombre sufre los efectos de la pasión más que la mujer, aunque sea ésta quien los encarne. El jurista Jean Chenu observa: “La experiencia, maestra de las cosas, muestra que hay más maridos apasionados del amor de sus mujeres (…) y en las segundas nupcias las segundas mujeres, por lo común, son más mejoradas por sus maridos de lo que los segundos maridos lo son por sus mujeres (…) y esto viene de que el hombre, como decía el Cómico, *cum ratione amare non potest*, tanto que para obtener lo que quiere no escatima nada”.

La mirada amorosa y las reflexiones que de ella resultan provocan una actitud nueva ante el propio cuerpo y las propias ropas. El enamorado, que ya se aseaba con esmero, se esmera aún más. El rey Enrique IV, entrado en años, no se cuidaba el cabello ni la barba y llevaba ropas gastadas y manchadas cuando se enamora de la joven Carlota. De repente, empieza a peinarse, a asearse con mucho esmero y a llevar ropas nuevas y relucientes. Todo el mundo en la corte sabe que el rey está enamorado, incluso antes de que corra el rumor. El hecho de que cuide su cuerpo y su vestido es consecuencia de una nueva conciencia de su aspecto externo. De manera inversa, la ausencia de la amada puede provocar desaseo del cuerpo y, a la par, inapetencia. Los efectos internos de la pasión multiplicarán las introspecciones. La presencia de la amada, su mirada, sus gestos, su sonrisa, sus palabras y, sobre todo, los objetos que tocan su cuerpo son sagrados para el que ama. Los corazones se funden por medio de una fuerza misteriosa y divina, tanto en el amor profano como en el amor sagrado. Todos estos discursos amorosos, que vienen de Ovidio, de

Virgilio, de Dante, de Petrarca, y de los trovadores, se vulgarizan y materializan un tanto —fenómeno sin duda aristocrático en el siglo XVI que deja de serlo en los siglos siguientes.

Los discursos poéticos, con todos sus matices y contradicciones, se centran siempre en los lugares de encuentro amoroso y en la belleza del cuerpo femenino. Los ecos caballerescos y pastoriles aparecen en las cartas de amor íntimas. Palabras como el “juego” y signos secretos como las estrellas, que significan una parte del cuerpo o un acto sexual, tienen un sitio en triviales cartas de amor, junto a los éxtasis sobre los cupidos en la naturaleza. Ni siquiera la más secreta e íntima documentación escrita de los siglos modernos, es decir, los diarios cifrados redactados por los ingleses (para que sus mujeres no pudieran leerlos), está del todo exenta de grandes discursos poéticos. En Londres, Pepys emplea palabras italianas para anotar sus encuentros amorosos con las londinenses. Durante una campaña militar, Enrique IV, ese rey que por su lenguaje y su comportamiento no pertenece ni a la elite ni al pueblo, describe algunas islas cercanas a Marans como nidos de amor, para Corisande (la condesa de Gramont). Su erotismo suele expresarse a través de la evocación de lugares silvestres, en particular los “deliciosos lugares solitarios” de Fontainebleau. Los retratos de jóvenes desnudas representadas como Venus o como Diana tienen casi siempre por escenario un lugar con árboles cerca del agua, para el baño, o un pequeño montículo que recuerda los del jardín cercado.

## *El intercambio de objetos*

Los discursos amorosos se materializan en la vida íntima por medio de los objetos-reliquia: la esquelita, la carta, hasta una sola palabra con la letra de la amada. Si una vieja que está leyendo un libro significa siempre devoción y muerte en la pintura de género holandesa, una joven o un hombre que están leyendo una carta significan el amor. La dama que recibe una carta de su amante la mete en el cuerpo de su vestido, cerca del corazón, y de este modo el amante se halla íntimamente presente en el espíritu de la enamorada. Las cartas de amor se llevan como talismanes, en una bolsita de piel colgada del cuello. Estas cartas están plagadas de cifras secretas y de otros signos que resultan fácilmente comprensibles para todo el mundo: por ejemplo el $, o firmeza, ese signo enigmático de fidelidad y amor, que se conoce desde el siglo XIV, aunque se generaliza a partir de 1500, y que aparece continuamente en las cartas de amor de Enrique IV.

Los peines femeninos, las cintas, las sortijas, los brazaletes, los pañuelos, los espejitos, los collares de perlas, los cinturones y las ligas son, todos, objetos de favor. El hombre enamorado da a la amada su anillo o una de sus cintas, a cambio de una cinta o de un pañuelo. La costumbre de mandar hacer pequeños retratos se generaliza

en el siglo XVI, y artistas de primera, como Holbein o Hilliard, pintaron para abastecer un mercado que cabe denominar “mercado de artículos de intimidad”.

El intercambio de objetos cargados de recuerdos amorosos aparece descrito en las novelas de la época —por lo general con un estilo de una intimidad casi religiosa—. Algunos textos que participan del ámbito privado y del ámbito público —la autobiografía y la novela— ofrecen el ejemplo del discurso íntimo del amor y de los objetos-reliquia que son parte del mismo. Por muy afectado que sea y por muy inspirado en la picaresca que esté, *El paje caído en desgracia* de Tristan L’Hermite constituye un testimonio del discurso amoroso, de sus lugares de intimidad y de los objetos que se intercambian en tales lugares.

La inglesa de Tristan es sensible, rica y generosa. Para el francés, encarna un fantasma secular: el de la inglesa hermosa. Tristan observa: “Cuando llegó sentí una gran turbación, y si en ese instante me hubieran puesto la mano en el costado, habrían reconocido de cierto por las palpitaciones de mi corazón cuánto le había conmovido ese objeto”.

Cuando la amada está ausente, él besa su vestido y frecuenta sus lugares secretos, sobre todo su *cabinet*. La inglesa le toca el brazo y le pide que conserve, por amor a ella, “una roquita de diamantes (…) en trueque de un anillito de oro que él llevaba. La amada hace presentes como cuadros en mármol con marcos enriquecidos con lapislázuli y plata (…), candeleros de estudio, y pantallitas de plata para la *ruelle* de mi cama”.

Los encuentros tienen lugar en su *cabinet* en donde “en seguida me cogió el brazo y, tras sentarse de nuevo en su silla, (…) me pregunta cómo había pasado la noche (…)”. Ambos hablan de novelas de amor, de música, de celos, de abandono y de la muerte. Vienen después las promesas de fidelidad, con “el corazón deshecho en sollozos y los ojos bañados de lágrimas (…)”. La amada le da una pulsera hecha con sus cabellos, cuyo cierre es “una esmeralda tabla muy bella”. Estas escenas de los encuentros amorosos en Tristan L’Hermite expresan verbalmente los cuadros de parejas de enamorados pintados por Vermeer. Tristan recibe el último regalo: “Una caja de retrato, de diamantes (…), y el retrato estaba cubierto con un papelito fino, doblado en cuatro, en el que encontré estas palabras (…): ‘Llevad estas cosas por amor a mí que quiero llevar siempre vuestra imagen en mi alma’. No había firma, sino cierta cifra [… que ella] grabó cien veces ante mí en los cristales de la ventana con la punta de un diamante”. La expresión íntima grabada en el cristal significará admirablemente esas ambigüedades del corazón hasta finales del siglo XIX.

Tristan pone el retrato sobre su corazón. Su amada viene hacia él en peinador, lo que le emociona mucho. Para evitar los calores del clima inglés, ella entra en una cueva, es decir, en uno de esos lugares en donde los límites entre lo divino, lo humano y la animalidad son muy imprecisos.

A pesar de la fiel pasión de los enamorados, la familia de la protagonista interviene para separar a la pareja. Tristan mantendrá en secreto el nombre de su

hermosa inglesa, pero nunca la olvidará. Sus memorias son las reliquias de una intimidad real o imaginada. Recuerda que, en un delirio provocado por la peste "me pusieron un epítema en el sitio del corazón, para fortalecerme, y como yo tenía la vista tan trastornada como el juicio, me figuré que ese gran emplasto, que era negro, era una abertura en mi cuerpo, por la que la hermosa inglesa a quien amé me había arrancado el corazón…".

## *Miniaturas y joyas*

La costumbre de retratarse "a solas y lánguido", en lo profundo de un bosque se convirtió en una moda en la Inglaterra de Isabel I. Herbert de Cherbury, a quien Tristan probablemente conoció, encargó a Isaac Oliver un retrato en el que aparece tendido en un bosque. La ausencia de la amada o el rechazo del amor inspiraban estos retratos en lugares solitarios. Una hermosa dama de la corte acude a ver al pintor que ha hecho el retrato de Herbert y le encarga otro en miniatura. Al pasar por las cámaras de palacio, Herbert ve con sus propios ojos, a través de las cortinas entreabiertas, a esa misma dama, sola en su lecho, contemplando el retrato en miniatura a la luz de una vela.

Miles de retratos "en miniatura", como el que la hermosa inglesa regala a Tristan, han sobrevivido a las peripecias del tiempo. Todavía no existe ningún estudio general al respecto, pero es obvio que a partir de 1500 la necesidad de hacerse un retrato se generaliza en los medios profesionales, comerciales y nobles de Europa entera. Cerca de un 60% de los que subsisten no llevan ningún nombre, y serán siempre anónimos, prueba evidente de la intimidad que buscaban en esos objetos quienes los encargaron.

El arte del retrato en miniatura se desarrolló particularmente en Alemania y en Inglaterra. Desde los retratos en "efigie" sobre fondo azul del siglo XVI va apareciendo una interiorización progresiva, evidente en Nicolas Hilliard, que viene a parar hacia 1660 en los personajes que miran a lo lejos en las miniaturas de Samuel Cooper. El anónimo joven cortesano retratado, entre rosales y con la mano en el corazón, por Hilliard (Londres, Victoria and Albert Museum), expresa a través de su mirada y de su cuerpo toda la sensibilidad del amor y de la melancolía. No conoce ni el tiempo ni el espacio. Los retratos de jóvenes rodeados de llamas no son raros; las llamas evidencian las pasiones del corazón a la amada, que ha de poder pensar en esos sufrimientos cuando mire el retrato.

Las miniaturas se enmarcan con joyas y se cuelgan al cuello con una cadena. Los *lockets* —joya especial, provista de un cierre que mantiene en secreto lo que hay en el interior— se hacen casi populares en el siglo XVII, como los cierres con llave de los *diaries* en el siglo XIX. Con frecuencia, un mechón de cabello ribetea el retrato, a fin de unir el cuerpo y la imagen del amado. Un ejemplo especialmente notable es un

*locket* de 2 por 2,5 centímetros que contiene las miniaturas de una madre y de su hija (¿o de dos hermanas?) con los cabellos trenzados y sujetos por estrellas de oro. Las miniaturas que representan solamente un ojo del amado están de moda en el siglo XVIII. Esos ojos, por lo general ocultos en un *locket* o en el cierre de una pulsera, alimentan las pasiones cuando los amantes se hallan separados. Hay en esto un evidente deseo de intimidad, cuerpo contra cuerpo, no menos cargado de significación que el deseo de ser enterrado con el ser amado.

Un gran camafeo que representa a una dama "como Diana cazadora" (París, Biblioteca Nacional) tiene como fin evocar la presencia de la amada no sólo a través de la vista, sino también del tacto; el escote de la escultura permite al amante mezclar todos los placeres. Más corrientes, y seguramente más populares, eran las sortijitas con manos entrelazadas o, cosa aún más frecuente, con corazones de los que salían nudos o cadenas de flores. El libro de dibujos de Gilles Legaré, de 1663, indica los modelos más usuales: las cuerdas anudadas, que, como los dibujos entrelazados de plantas floridas en el jardín cercado, significan unión, fidelidad y recuerdo entre dos amantes o esposos. Las calaveras que con tanta frecuencia se reproducen en estos anillos populares recuerdan la muerte a quienes los llevan, por supuesto, pero sobre todo evocan la fidelidad de un amante, esposo o amigo, hasta la muerte.

En el siglo XVIII, y tal vez en las joyas populares, el corazón cede el puesto a las dos tórtolas o a las guirnaldas entrelazadas con hojas de encina. La costumbre de grabar en el interior o en el exterior de la sortija una frasecita (*posies*, en inglés), se mantiene muy arraigada durante toda la Edad Moderna. El análisis de tales frases puede proporcionar una especie de *adagia* de los temas principales del amor, la amistad, la fidelidad y la muerte.

Las relaciones, íntimas muchas veces, de los artistas y los artesanos con las personas ricas que les han hecho encargos propician la expresión personal en las ropas, en los regalos y en el mobiliario del espacio privado. El cuadro de san Eloy orfebre, obra de Petrus Christus, muestra a una pareja joven que, muy probablemente, encarga un anillo de boda. En una cajita se exponen sortijas que están a la venta. El santo pesa un anillo, la joven hace un gesto de encargo y su prometido la anima con un "abrazo".

Es probable que los motivos eróticos fueran más frecuentes de lo que nos permiten suponer los pocos restos del género que han sobrevivido a las sucesivas oleadas de pudor. El "disfraz" de diosa no engañaba a nadie; unos artistas que estaban dispuestos a hacer máscaras mortuorias seguramente también lo estaban a emplear sus dotes en realizar el sueño erótico de sus mecenas. Las considerables dimensiones de tales cuadros —por ejemplo, *La mujer del lirio rojo* (Escuela de Fontainebleau, Atlanta), la *Venus* de Tiziano (Prado) y la pretendida *Diana en el baño* de Clouet (Washington)— plantean el problema de su ubicación en el espacio doméstico: son demasiado grandes para esconderlos en una *ruelle*, aunque sea en una mansión principesca, o para colgarlos detrás de una puertecita secreta de un escritorio. Enrique

IV guarda cerca de sí, en secreto, un retrato de la hermosa Carlota, enrollado y sin marco. Todo hace suponer que estos grandes retratos de damas, que celebran las bellezas del cuerpo femenino, se expusieron en pequeñas habitaciones secretas, es decir, en un lugar en el que no podían penetrar ni el confesor ni los parientes devotos. El hecho de que las pinturas que decoran algunos de esos escritorios con puertecitas y cajones incluyan escenas eróticas confirma la anterior hipótesis. ¿Tenían estos cuadros *fermoirs et huis* o *custodes*; esto es, puertas y cortinas para guardar el secreto de sus imágenes?

## *Amor y amistad en el matrimonio*

El amor en el matrimonio se expresa en el discurso de la "perfecta amistad", es decir, del amor divino que une dos almas en la tierra. La sexualidad aparece con frecuencia, pero, en la amistad, la razón domina al cuerpo, y esa razón es divina. En el siglo XVII, la familia Vacherolles vive noblemente a cuarenta kilómetros de París. Las cartas que la joven esposa escribe a su marido son verdaderas cartas de amor, y de amistad: "Mi muy querido corazón, estoy muy contenta de haber encontrado esta ocasión para renovar, este primer día del año, la promesa que hice de amaros toda mi vida y de no querer en el mundo a otra persona que a vos. Os ruego, querido amigo, que os acordéis de mí, pues todas las veces que penséis en mí, hallaréis que mi pensamiento está en vos, de manera que si nuestros cuerpos están separados, nuestros espíritus siempre estén juntos". El desarrollo del individuo y de la pareja se realiza a través de esta unión de las almas. El carácter del esposo-amigo se adapta al de la esposa, y viceversa. Se encuentra el yo en la otra persona y no existe ya contradicción entre las pasiones y la razón. En otra carta, los orígenes novelescos del discurso de madame de Vacherolles son más evidentes, pero eso no resta autenticidad a su pensamiento íntimo: "Mi muy querido corazón, no os pido testimonios de vuestro amor más fuertes de los que me habéis dado en el pasado. Y no hay necesidad de sangre para firmar, puesto que tengo bastante confianza de otro modo, y querer exigir de vos cosas de esta naturaleza sería dudar de que me amáis".

Madame de La Guette, una especie de amazona nacida en una familia de la alta magistratura, cuenta de manera prosaica cómo se enamoró: "Vi en la cámara de esta princesa a un hombre muy bien parecido, que me miró mucho. Volví con mi padre, pero no tan libre como cuando lo había dejado, porque ese hombre tan bien parecido acudía a mi pensamiento y me daba inquietud sin saber por qué. Lo he sabido después, pues le amé lo suficiente para hacerle mi marido". El hombre que la miraba se había enamorado también. Tras algunas visitas, "me dijo las palabras más agradecidas del mundo y me dio testimonio de su fe y de su fidelidad, que fue inviolable".

La guerra llega y les separa, pero “era un gran alivio para mí recibir sus cartas, y hasta en ese tiempo el gran pesar que me devoraba comenzó a disiparse”. Parece que su padre protestó contra ese proyecto de matrimonio, por la simple razón de que se le había privado de elegir a su yerno. Con el apoyo de algunos amigos aristócratas los enamorados se casan, a pesar de la oposición del padre. Una herencia agrava la situación. En una entrevista en presencia de algunos magistrados, el padre y el marido “se excitaron tanto uno contra otro (…) que quedé toda sorprendida de ver que las bandejas volaban contra el tapiz (…). Todos los magistrados huyeron, pues esos señores temen mucho los golpes y de ordinario sólo saben pelear con la pluma (…); yo veía a mi padre y a mi marido a dos dedos de la muerte. (… y) me puse delante de mi padre para servirle de escudo y descubrí mi pecho; luego dije a mi marido, que tenía la espada desenvainada: ‘Golpea aquí: preciso es que me mates, antes de que hagas la menor cosa a mi padre’”. Madame de La Guette pensaba que su gesto venía de la naturaleza; pero tal gesto tenía, obviamente, reminiscencias de la literatura novelesca y teatral. La manera que tiene el cuerpo de “hablar” a los enamorados, va más allá de la razón.

Las visitas que su marido paga a una dama de fuste producen celos a madame de La Guette: “Ya no tenía descanso; no podía quedarme en un sitio; todo me resultaba insoportable, hasta mi propia cama. Una noche, estando con mi marido, yo daba vueltas y más vueltas, y me dijo: ‘¿Qué tenéis? No hacéis más que moveros, durmamos, os lo ruego’. —‘No puedo dormir… Tengo un dolor de cabeza grandísimo… y sólo vos podéis curarlo’. Él me dijo: ‘Explicaos mejor’. —‘Bien, pues expliquémonos… Es que tengo que deciros que si veis más a tal dama, estoy resuelta a perderos a los dos; tomad las precauciones que creáis convenientes’”. Este discurso, amoroso y codificado, se situaba de ordinario fuera del matrimonio.

## *Mr. y Mrs. Pepys*

Sin embargo, el londinense Pepys está sin duda enamorado de la joven francesa con la que se ha casado y que le hace creer que es una hugonota refugiada. Una vigilancia obsesiva de los vestidos y del peinado de su mujer se acompaña de un verdadero placer cuando va con ella a la ciudad, al templo o al teatro. La dimensión casi religiosa de su amor resulta evidente cuando Pepys hace lo posible por no ver a la reina de Inglaterra sino acompañado de Mrs. Pepys. La *vista* de la reina será para la pareja un acto íntimo cargado de significados amorosos, sexuales, religiosos y políticos.

Pepys vuelve a su casa y oye a su mujer y al maestro de danza ensayando en la cámara *de ella*. Cuando el ruido de los pasos se para, los celos le provocan sudores fríos. No tiene motivo para dudar de la fidelidad de su mujer, *pero*, dado que él

mismo se siente tan atraído por todas las faldas de Londres, no puede evitar el pensamiento de que su mujer le engaña.

En la ciudad, Pepys se ve con mujeres de toda condición y siempre intenta tocarlas, metiendo la mano en el cuerpo de sus vestidos o por debajo de sus faldas. El número de mujeres que se lo permiten es notablemente elevado, indicación de que ese tipo de comportamiento formaba parte del cometido de las taberneras y camareras. En el templo, siempre se coloca en un lugar desde el que pueda mirar a una mujer hermosa durante el sermón; y durante la semana se excita con el pensamiento de que el domingo verá a tal o cual mujer en el templo. Tiene la costumbre de "hacer el amor" con ciertas mujeres, pero esos encuentros son irregulares, tal vez porque dichas mujeres no son especialmente "lozanas" o hermosas. En cambio, las sirvientas de su propia casa encienden en él pasiones fatales. La hermosa Deb peina el cabello a su amo, que no puede evitar deslizar la mano bajo su falda. Mrs. Pepys se entera y le obliga a despedir a Deb. Pepys recorre las calles con la esperanza de encontrársela fortuitamente. Esclava de los celos y de la cólera que le provoca esta pasión de su marido por Deb, Mrs. Pepys se acerca a la cama con un atizador ardiendo, a fin de intimidar a su esposo quien se mantiene impávido ante ella y al mismo tiempo está fuera de sí debido a su pasión culpable. Pepys razona y desvaría. Los efectos del amor y de la amistad son ambiguos y, para trastornarle, su mujer confiesa que no es hugonota, ¡sino católica! Esta revelación consterna a Pepys, no en relación con su alma, sino respecto de sus ambiciones políticas, pues la intolerancia para con los católicos es muy fuerte en el decenio de 1660. Sin embargo, como buen observador científico, Pepys anota en su diario que, según parece, su mujer goza más en el acto sexual cuando está encolerizada que cuando está tranquila.

No parece que la casa de Pepys esté atestada de recuerdos de parientes ni de muebles heredados de ellos. La pareja la amuebla con mucho esmero, y con objetos nuevos. Mrs. Pepys no tiene nada que decir acerca de las elecciones importantes, pero parece que tiene poder absoluto cuando se trata de elegir la ropa blanca y las cortinas. Tienen una *nursery* que, al cabo de algunos años, se transforma en la cámara de Mrs. Pepys. Pepys intenta en un momento determinado comprar un niño, pero posteriormente se alegrará de no tenerlo.

Manda hacer retratos de su protector político, de su mujer, de su padre y de sí mismo. Pide al pintor que, en el suyo, deje el fondo en la oscuridad en vez de poner el paisaje convencional, y se hace el retrato en ropa de cámara, sosteniendo en la mano una hoja con música compuesta por él mismo. Este retrato está hecho para reflejar con minucia la fisonomía de un *virtuoso* y no tiene relación alguna con la reflexión sobre la muerte. La música es una canción de amor, vulgar en comparación con las grandes creaciones del género, pero bella para Pepys, ya que es su propia obra. Pepys ama de verdad a su mujer y es su sincero amigo, pero el amor siempre puede

trastornarle y hacerle caer en la lujuria. El retrato de su mujer y su diario son los objetos-reliquia más queridos de su existencia.

Ciertos protestantes radicales ofrecieron una síntesis perfecta del amor y de la amistad, integrada en un discurso religioso más amplio. Los luteranos y algunos protestantes británicos sacralizaron el amor como amor divino y amistoso, vínculo "natural" del hombre con la mujer. A su juicio, el estado superior del hombre ya no es el celibato, y el amor divino sólo se encarna de firme en la tierra en el matrimonio.

Mientras que los Vacherolles siempre pueden sentirse unidos por el espíritu, incluso después de la muerte, la amenaza de ruptura del vínculo es más fuerte entre los protestantes, que no creen en la eficacia de la oración por un esposo fallecido, ni en el poder de intercesión del esposo bienaventurado por el que sigue vivo. Este revolucionario individualismo dejó huellas profundas en la ambigüedad existente entre amor y amistad. El *Conjugal Lewdness or Matrimonial Whoredom* (1727), de Daniel Defoe, es una filosofía del matrimonio de amor amistoso centrado en Dios, en donde se enumeran los egoísmos que los esposos-amantes deben evitar. Como ejemplo de ese discurso amoroso y amistoso en el matrimonio, oigamos a Sarah Goodhue, una americana que escribe: *O dear Husband, of all my dearest bosom friend, if by sudden Death I must part from thee, let not thy troubles and cares that are on thee, make thee turn aside from the right way. O dear heart, if I must leave thee and thine here behind, of my natural affection here tis my heart and hand*. Sarah Goodhue escribió lo que no podía decir a su marido, quien velaba junto a ella justo antes de comenzar los dolores del parto. Según parece, a ella no le preocupa en absoluto la suerte que correrá su alma si llega a morir, pero la posibilidad de que su marido pueda perder la suya parece el motivo de esta esquela íntima. La palabra *bosom* tiene el sentido bíblico —en el seno de Abraham—, un lugar seguro. El ofrecimiento de su corazón, es decir, de lo más íntimo que hay en ella, y de su mano, es decir, el gesto de la fidelidad amistosa, corresponde perfectamente a las promesas del matrimonio. También el tuteo es signo de buscar la intimidad con la otra persona, y con Dios, en la lengua inglesa de aquella época.

## *Las amistades íntimas*

Los vínculos sociales y profesionales de la Edad Moderna son ante todo amistades. En todas partes de Europa, los medios políticos de las ciudades, las jerarquías caballerescas, las comunidades religiosas, las cofradías, las familias de la buena sociedad e incluso las corporaciones doctas mantienen relaciones de amistad y consideran tales relaciones el fondo afectivo de su ser. Estas amistades de grupo se expresan en comportamientos extremadamente codificados. El uso de la palabra

“amigo” para designar a un individuo del mismo cuerpo social no es raro en el siglo XVI.

El hecho de que un individuo tendiera a relaciones cada vez más íntimas con otro era entendido por los contemporáneos como resultado de los afectos del cuerpo, que tienen origen en el corazón y en el equilibrio entre los humores y los espíritus animales. La amistad íntima es una forma de amor, un amor cuyos afectos y pasiones refrena la razón, es decir, el espíritu. Para el individuo de la Edad Moderna no existía verdadera intimidad sin ese afecto de un cuerpo por otro. La iconografía amistosa celebra esa unión de los cuerpos y de los espíritus.

Los amigos íntimos conservan el recuerdo de su primer encuentro; se hacen regalos, más que por sobrevalorarse socialmente, por honrarse o complacerse. Las joyas, vestidos, libros, peines, espejos y objetos de piedad se intercambian no con arreglo al calendario de las estaciones, sino de acuerdo con la intensidad creciente de la amistad. Un amigo enfermo es motivo de numerosos desvelos, y hasta de grandes preocupaciones. En la gran amistad filorreligiosa, una parte del yo muere con el amigo, como si le hubieran quitado uno de sus propios miembros. Los amigos se intercambian sus retratos. Alberti gustaba de dibujar los rostros de sus amigos. Su autorretrato de bronce muestra un ojo alado —su *impresa*—, signo de que la amistad se alimenta por medio de la mirada. Y el amigo no duda en prestar dinero y efectos personales a su amigo.

Entre amigos del mismo sexo, la razón descarta el gran afecto corporal, esto es, la sexualidad; pero en esta misma amistad caben un discurso y una mirada eróticos. Con los amigos se comparten los secretos funestos y, asimismo, los más terribles miedos.

El matrimonio implicaba compartir los cuerpos, si no por deseo pasional, cuando menos por deber; pero no necesariamente de manera íntima o amistosa. El acto sexual no requiere intimidad, sino sólo apartarse de la comunidad. Por tanto, en los matrimonios por interés el coito era una especie de masturbación mutua, dada la falta de intimidad de los espíritus. En los matrimonios en los que no hay confianza entre los esposos y en los que el deseo de expresar el ser íntimo está agotado o nunca se ha manifestado, el discurso íntimo se halla ausente de la correspondencia. A la esposa se la califica de “amiga” porque casi sería una afrenta no darle esa categoría. No obstante existe el saludo *madame* aplicado a la propia esposa. Estas relaciones, que no tienen nada de íntimas, son, con todo, corteses.

## *Padre e hijo*

Lawrence Stone ha señalado que, cuando existen relaciones íntimas en una familia aristocrática inglesa, tales relaciones se traban entre el padre y su hijo mayor. Tal vez sea cierto para todos los medios aristocráticos de Europa. La lectura de los

autores de la Antigüedad ha revelado un discurso íntimo entre amigos masculinos sobre todo. En Francia, las relaciones entre padre e hijo de los Pasquier, Talon, Arnauld d'Andilly y Lefebvre d'Ormesson, por citar sólo algunos ejemplos, fueron tan íntimas que el tabú masculino contra los gestos afectivos y contra la expresión de emociones intensas provocó una especie de género literario, epistolar o testamentario, entre padre e hijo, que se escribían incluso viviendo bajo el mismo techo.

Olivier Lefebvre d'Ormesson, con mucha nostalgia, sin duda —después de todo, los juristas también sabían penetrar el fondo de los corazones— escribe acerca de su hijo André, que acaba de morir: "Él me amaba y yo le amaba con afecto entrañable, y los nombres de padre y de hijo no servían entre nosotros más que para aumentar nuestra recíproca amistad y para hacerla más legítima y más fuerte. Esta amistad, que era mi alegría durante su vida, es mi aflicción desde su muerte (…). Pierdo un hijo, esto no es bastante para expresar mi dolor, la pérdida de un hijo no es siempre una gran aflicción para un padre, pero yo pierdo un hijo amable (…)".

En las inevitables rebeliones filiales podía perderse toda posibilidad de amistad íntima. Arnauld d'Andilly construyó toda una filosofía de la amistad basándose en sus calurosas relaciones con su padre y su suegro —tal vez para compensar la ruptura brutal con su hijo mayor.

Un concepto similar de la amistad sólo se encuentra entre muchachas raras veces, en los medios femeninos cultos. La documentación es mucho más escasa, tal vez porque había menos mujeres cultas. No obstante, es posible que las madres superaran sus inhibiciones emocionales para hablar de todo a sus amadas hijas. La amistad de madame de Sevigné por su hija es, indudablemente, el gran ejemplo de la amistad íntima materna. Separada de ella por una gran distancia y durante muchos años, la marquesa de Sévigné se entrega a su hija. Sabe que vive a través de sus amigos como filósofa de la amistad íntima y creativa, pues no es sólo el calor que emana del corazón lo que la incita a esas intimidades, sino el espíritu, esa fuerza humana y religiosa que mantiene a los amigos eternamente juntos.

Todavía más denotativas de las amistades paternas son las autobiografías escritas por los hombres de los ambientes de artistas y artesanos. Las de Cellini, Dupont de Nemours y Ménétra, por muy alejadas que estén en el tiempo y en el lugar, tienen algo común en esa voluntad de contar a otros mozos la vida íntima de un mozo que empieza a envejecer. Al principio de su libro, Ménétra insiste en que escribe única y exclusivamente por su propio gusto, pero, del principio al fin, su relato expresa esas relaciones de maestro y aprendiz sentados en una oscura taberna, ante un vaso y una botella.

A Ménétra le embarga la emoción porque podrían matar en la guerra a su propio hijo. Para los artistas y los artesanos no existe ninguna separación entre las *imagines* del aprendiz-amigo y las del hijo-amigo. Ménétra se rinde ante su mujer, que le obliga a vender el taller sin que su hijo esté realmente decidido a no ejercer nunca el oficio de vidriero. Su propio padre no fue jamás amable con él, pero le enseñó el

oficio y le dejó el taller. Al final de su vida, Ménétra no puede hacer lo mismo por su hijo.

Aunque se pelearan con su padre a la hora de escoger un oficio, estos hijos no dudaban de haber heredado las aptitudes de su padre. Los autores de las autobiografías populares se vanaglorian: todos describen la imagen de un padre que sabía apreciar su trabajo de aprendiz. Tras muchos años de conflictos con su padre, Dupont de Nemours probó que realmente podía adecuarse a las reglas paternas; hizo un magnífico reloj en el que grabó el nombre de su padre. Este obsequio es un rito de paso mediante el que Dupont escapa, por fin, a esa mirada paterna siempre clavada en sus manos. Para estos artistas-artesanos las manos tienen dotes —y hasta poderes— que no son ni totalmente heredadas ni totalmente divinas, pero que, a su juicio, tienen que ver poco con el cerebro.

Cellini sentía un apasionado afecto por un joven aprendiz, un afecto que, según él, era semejante al que se siente por un hijo. Ambos tocan música juntos. Durante la peste, Cellini arriesga la vida, porque no puede abandonar a otro amigo-artista moribundo. La jerarquía que todos reconocen, la del talento y la habilidad profesional, mantiene la ambigüedad de estos comportamientos adulto-mozo. Para tomar la medida de un objeto, Cellini anota que tiene la “longitud de la mano de un mozo de doce años”. Estos “hombres-mozos” quieren conservar su “libertad”, lo que en su vida cotidiana se traduce en rechazar parcial o totalmente la vida regular y conyugal con una mujer. Ménétra preferirá siempre la intensa sociabilidad del taller, las aventuras amorosas y los viajes, los paseos y comidas en común —sin preocuparse demasiado del dinero ni de la estabilidad del trabajo—, incluso después de tomar la decisión de *faire une fin*; es decir, de casarse.

## *Los amigos contra la esposa*

Parece ser que la muchacha a quien Cellini mantenía para “su placer” no formaba parte de su vida íntima, y que sus relaciones con ella fueron simplemente carnales. Ni Cellini ni Ménétra conocerán el amor en el matrimonio, pero eran absolutamente conscientes de que podía existir. Durante su viaje por Languedoc, Ménétra se enamora de una viuda hugonota a la que ama entrañablemente. Ella es sensible y responde por entero a su idea de una mujer enamorada; pero sus padres buscan un marido que pueda mantener no sólo un taller, sino también el rango del finado en la sociedad y en la vida civil. Al final, Ménétra decide que no puede abandonar su vida llena de aventuras, basada en la compañía de mozos. Toda su vida lamentará haber perdido esa intimidad con la viuda hugonota. Cuando se casa, su mujer no hace más que continuar el odioso papel de su suegra; le coge su dinero so pretexto de

necesitarlo para la casa, pero, en realidad, se lo da a sus propios sobrinos. En el matrimonio de Ménétra no hay ni amor ni amistad.

Lo que es importante para él son sus amigos íntimos. Cada uno de ellos da un poco de dinero para compartir los favores de una mujer pública. Con otro, Ménétra comete lo que podía calificarse de violación de una pobre chica. Otro distinto organiza una cita con una mujer que —lo descubre al día siguiente— es la querida de su padre. Ménétra pretende que la mujer afirmó haber sentido "más placer del que nunca ha sentido con [su] padre". Sin embargo, respeta a la amiga de un amigo y se priva de una noche con ella.

Ménétra, un simple oficial vidriero de fines del siglo XVIII, ha aprendido el gran discurso del amor y de la amistad gracias a la lectura de novelas y a la frecuentación de la ópera y de otros espectáculos. Una mujer, que trataba de casarse, le dice: "Bien veo por lo que acabas de decirme que nunca me has amado". Y él observa: "Tenía razón, porque jamás ninguna mujer había movido mi corazón sino para el placer de los sentidos y no otra cosa".

Con objeto de tener un lugar para citas, alquila habitaciones a precio módico, y en una de ellas, situada en el recinto de casas de los canónigos de Saint-Germain, en el séptimo piso, instala "pequeñas lunas de espejo por compartimientos [lo que hacía] que me viera de todos los lados al dormir".

No parece que este lugar íntimo y secreto estuviera reservado únicamente a los placeres carnales, pero es obvio que había que tener uno para "nuevas conquistas".

También a él le resultan totalmente primordiales las intimidades en forma de amistad entre hombres —siempre mozos, padres o hijos.

# La distinción a través del gusto

Jean-Louis Flandrin

¡Acaso no buscarán la cuadratura del círculo, encaramados sobre sus mujeres! Odio que se nos ordene tener el espíritu en las nubes, mientras estamos en la mesa.

(MONTAIGNE, *Ensayos*, III, XIII)

La primera *Historia de la vida privada de los franceses*, que fue publicada en 1782 por Le Grand d'Aussy, sólo trataba, en tres volúmenes, de los hábitos alimentarios y del comportamiento en la mesa. El presente estudio, más equilibrado, no podrá dedicar tanta atención a ese tema y dejará de lado cantidad de aspectos que han sido tratados con frecuencia —incluso muy recientemente por Barbara Wheaton —. Lo que intentaremos analizar en este capítulo son sobre todo las transformaciones del gusto alimentario en los siglos XVII y XVIII y el lugar que ocupa el gusto en las relaciones sociales en esa época. En realidad, el placer de comer y beber en compañía no era desconocido en la Edad Media, sin embargo parece que en el transcurso de los tiempos modernos se transformó como consecuencia de una búsqueda más insistente de la afinidad de modales y gustos entre los comensales.

## Comer acompañado: el refinamiento de los modales en la mesa

Los manuales de urbanidad medievales —quizá sería más correcto decir "manuales de cortesía" para esa época— atacaban la gula, la agitación, la suciedad y la falta de consideración para con los demás comensales, cuando trataban el comportamiento que se debía observar en la mesa. Esto subsiste en los siglos XVII y XVIII, pero a las antiguas prescripciones se han añadido otras nuevas.

Por lo general, estas nuevas prescripciones desarrollan la idea de limpieza —ya presente en la Edad Media— imponiendo la utilización de nuevos utensilios de mesa: platos individuales, y vasos, cuchillos, cucharas y tenedores individuales. Cada vez se proscribe más hacer uso de los dedos, y también que los comensales se lleven directamente los alimentos del plato común a la boca.

## *Limpieza e individualidad: los utensilios de mesa*

Esto manifiesta no sólo una obsesión por la limpieza, sino un progreso del individualismo: efectivamente, el plato, el vaso, el cuchillo, la cuchara y el tenedor individuales levantan invisibles tabiques entre los comensales. En la Edad Media todos llevaban la mano al plato común, sorbían la sopa dos o tres juntos en la misma escudilla, comían la carne en la misma tajadera, mojaban los labios en una misma copa que circulaba por toda la mesa, se pasaban cuchillos y cucharas que no eran aún adecuados, y metían el pan o los trozos de carne en las salseras y saleros comunes. En cambio, en los siglos XVII y XVIII, cada uno reina sólo en su plato, en su vaso, en su cuchillo, en su cuchara, en su tenedor, en su servilleta y en su pan. Todo lo que se toma de las fuentes, salseras y saleros comunes hay que cogerlo con utensilios de servicio y depositarlo en el plato, antes de tocarlo con los utensilios individuales y de llevárselo a la boca. Cada comensal está encerrado en una especie de jaula inmaterial. Ahora bien, ¿por qué se toman estas precauciones dos siglos antes de que Pasteur descubriera los microbios? ¿Qué es esa suciedad que tanto se teme? ¿No será sobre todo el miedo del contacto con otra persona?

Es cierto que la abundancia de referencias a la limpieza en el siglo XVII resulta asombrosa, en particular en los textos relativos a la cocina y a la mesa; y Georges Vigarello acaba de demostrar todo lo que nuestra concepción actual de la higiene corporal debe a ese siglo, que, en realidad, fue sin duda el más sucio de nuestra historia; pero habría que hacer aún más hincapié que él en la ambigüedad del concepto de limpieza en aquella época. El sentido más corriente hoy día —el que hace de *propre* (limpio) el antónimo de *sale* (sucio)— sólo data de 1640, si damos crédito al diccionario *Petit Robert*; pero todavía en 1704 el *Diccionario de Trévoux* consideraba que *propre* equivalía a las palabras latinas *ornatus, compositus* o *comptus,* y *propreté* (limpieza) a *elegantia* o *concinnitas*; y, en efecto, se trataba más de elegancia que de limpieza cuando se decía, por ejemplo: “Las mujeres tienen a menudo una *propreté* afectada y ridícula”.

Tomemos nota, pues, de que los franceses del siglo XVII concedían mucha importancia a la *propreté* de la cocina, del servicio de mesa y de la manera de comer; y de que denunciaban las “suciedades”, “bellaquerías” y otras “desagradables maneras de preparar las cosas y de servirlas” que eran corrientes en Francia en las épocas anteriores, y que seguían siéndolo aún en otros países, especialmente fuera de Europa; pero no entendamos *propreté* ni *saleté* en el sentido exacto que estas palabras tienen hoy para nosotros.

Algunos de los nuevos modos de comportarse en la mesa no tenían una razón de ser evidente. No había que llevarse la comida a la boca con la punta del cuchillo, pero había que pasar el queso a los comensales vecinos con la punta del cuchillo, en trozos bien mondos; el uso del tenedor, que se recomendaba para coger la mayor parte de los alimentos, era impropio para las aceitunas, que debían cogerse con la cuchara, y para

las nueces, que debían cogerse con los dedos; no había que anudar la servilleta alrededor del cuello, sino colocarla sobre el pecho, etcétera. Es cierto que se han encontrado explicaciones ingeniosas para la mayoría de estas prescripciones, pero sea cual sea su valor, estas explicaciones tienen sin duda menos importancia que la función de distinción social de los usos en cuestión. Esto es particularmente obvio respecto de los usos que se invirtieron en el transcurso de los siglos: desde el siglo XV hasta el siglo XVIII todos los manuales recomendaban que se cortara el pan con un cuchillo y que no se rompiera con la mano; y desde el siglo XVIII hasta nuestros días se ha establecido el uso inverso: ya no hay que cortar el pan, sino romperlo; como si las maneras que se deben observar en la mesa estuvieran sometidas a modas, sin que lo esencial fuera ya tener unas prácticas racionales y morales sino ajustarse a los usos de la buena sociedad.

Obviamente esas modas las sacaban los allegados del rey y de los señores de más alto copete, pero no siempre se aceptaban sin resistencia, y algunas de ellas no se aceptaron nunca. Verbigracia las actitudes descuidadas en la mesa. En 1545, Guillaume Durand escribía en su adaptación francesa del tratado de urbanidad de Giovanni Sulpiziano (1483): “Los ricos tienen por costumbre hacer todas las cosas a su gusto y ser más insolentes de lo que es razonable. Así sucede que estén llenos de insolencia en la mesa. Si usando de ella ponen los codos encima de la mesa no los imitarás en esto”. En 1613, Claude Hardy hace los mismos reparos respecto a la manera de romper el pan que tenían ciertos cortesanos: “Apretar con una mano el pan y romperlo hincando las uñas y con la punta de los dedos, es un placer que debes dejar a algunas personas de la corte. Para ti lo conveniente es cortarlo correctamente con el cuchillo”. También a principios del siglo XVII, Arthur Thomas, señor de Embry, caricaturizaba los modales afectados de los allegados de Enrique III, en su *Descripción de la isla de los hermafroditas*. Vean, por ejemplo, cómo se burla del reparo que tienen en comer con los dedos y del empleo que hacen del tenedor: “Nunca tocaban las viandas con las manos, sino que se las llevaban a la boca con el tenedor, alargando el cuello (…). La ensalada la cogían con un tenedor, pues está prohibido en esa tierra tocar las viandas con las manos, por difíciles de coger que sean, y prefieren que toque su boca este pequeño instrumento horcado antes que sus dedos (…). Trajeron algunas alcachofas, espárragos, guisantes y habas desvainadas, y entonces fue un placer verles comer con sus tenedores; porque los que no eran de ningún modo tan diestros como los demás hacían caer en la fuente, en los platos y por el camino tanto como metían en su boca”. Estas resistencias desaparecieron en el transcurso del siglo XVII y poco a poco los usos más distinguidos tomaron fuerza de ley en todos los medios sociales.

En el otro extremo de la jerarquía social, el personaje del patán, cuyos modales sirven de contrapunto, aparece a veces en la literatura medieval, especialmente en Italia. Sin embargo, en la serie de tratados de urbanidad franceses reunidos por Alfred Franklin apenas se encuentra antes de fines del siglo XV, y es del siglo XVI en adelante

cuando se le menciona a cada paso. Desde entonces, la principal justificación de una práctica es que se utilice entre las personas distinguidas, y basta que sea característica de los campesinos y de otras capas del pueblo para que se considere condenable.

Sin duda, no es casual que estas observaciones sociológicas se hicieran más profusas aproximadamente en el momento en que los utensilios de mesa se complicaban. No sólo se busca la distinción de manera más sistemática que en la Edad Media, sino que se obtiene de manera más cómoda mediante la adopción de utensilios a los que difícilmente tenían acceso las personas humildes. De manera que los nuevos modos de comportarse en la mesa sin duda abrieron aún más el abismo entre las elites sociales y las masas populares, al igual que sucedió en la misma época con la depuración de la lengua o los progresos de la cultura escrita.

## *La segregación de los comensales*

Esta probable ampliación del abismo entre los modales populares y los de las elites parece que iba unida a una mayor segregación social de los comensales, y seguramente guarda estrecha relación con ella. Esto es lo que sugiere, por ejemplo, la multiplicación de las observaciones acerca de lo que podía producir asco a los comensales o revolverles el estómago. Por ejemplo, la *Civilidad nueva* (1667) prescribe a los que retiraban de la mesa platos con restos de comida que no los vaciaran unos en otros en presencia de los comensales, porque “esto da náusea a quien los ve”. Algunos años más tarde, Antoine de Courtin advierte que cuando se sirven trufas cubiertas de cenizas, “no hay que soplar nunca encima, pues el soplo de la boca a veces repugna a las personas”. Indica además que se limpie siempre la cuchara cuando después de haber comido con ella se la quiera utilizar para coger algo de una fuente, “pues hay personas tan delicadas que no querrían comer *potage* de donde la hayáis metido después de habérosla llevado a la boca”; y subraya que se debe cuidar de no ensuciar la servilleta hasta el punto de que parezca un paño de cocina, porque esto “da náusea a quienes os ven llevarla a la boca para limpiaros”.

Estudios recientes nos muestran que durante el siglo XVI los grandes señores romanos dejaron de alimentar a sus servidores: por tanto, ya no hacía al caso que los admitieran en su mesa. Se ha visto también que los nobles ingleses acaudalados fueron perdiendo cada vez más, durante el siglo XVII, la costumbre de invitar a comer a los vecinos modestos y pobres en sus *country houses*, con motivo de las fiestas señaladas.

En lo que respecta a Francia, encontrar pruebas de la heterogeneidad social de los comensales en la Edad Media resulta más difícil. En los banquetes, los grandes personajes y los criados comían ya en mesas distintas, pero carecemos de descripciones de las comidas ordinarias. Sin embargo, todos los indicios sugieren que

la segregación social aumentó, tanto en la mesa como en otros lugares de la vida cotidiana.

Hasta principios del siglo XVII, por lo menos, no todas las personas que se sentaban a la misma mesa comían forzosamente los mismos alimentos, ni bebían las mismas bebidas. Olivier de Serre, por ejemplo, aconsejaba a cierto noble del campo que se abasteciera de vino de calidad inferior para los invitados “de poca prosapia” que pudiera sentar a su mesa, a fin de reservar su vino bueno y de guardarlo para sí y para sus invitados de categoría. Todavía en pleno siglo XVII, los tratados de urbanidad —como los libros de cocina, los manuales de arte cisoria y otras obras relativas a la alimentación— estaban llenos de recomendaciones sobre los manjares o los trozos que había que presentar al dueño de la casa y a los grandes personajes que honraban la mesa con su presencia. Esta estructura jerárquica de la comensalía permitía admitir a miembros de las clases inferiores con mucha más facilidad que la estructura igualitaria que poco a poco la reemplazó.

La segregación se acentúa en el siglo XVIII, al mismo tiempo que la libertad de los comportamientos en la mesa y la igualdad de los comensales en su relación de comensalía. Las cenitas libertinas, en las que no sirve ningún criado, constituyen, desde luego, un ejemplo límite —ya que en ellas hay también placeres distintos de los de la buena mesa y la conversación—, pero aun así significativo. En esta época, los comensales necesitan formar una sociedad homogénea para sentirse libres y poder disfrutar juntos.

La homogeneidad de que hablamos no era forzosamente, ni fundamentalmente, una homogeneidad de fortuna y de rango: aun cuando, de hecho, esta homogeneidad pudo también reforzarse, las mesas de los siglos XVII y XVIII, al igual que los salones, mezclaron a nobles con plebeyos, a cresos con hombres sin fortuna. Lo que se buscaba ante todo era ya, al igual que hoy, una comunidad de cultura, de modales y de gusto. De gustos en todos los terrenos, inclusive el gusto alimentario. Esto, desde luego, en las comidas en las que había un interés por la sociabilidad, porque, en las comidas ceremoniosas, que no desaparecieron, los buenos modales bastaban.

Además, los gustos alimentarios cambiaron en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, al igual que los comportamientos en la mesa; y el buen gusto se convirtió, aún más que los buenos modales, en objeto de modas que creaban distinciones sociales y sociabilidades nuevas. El propio concepto de gusto adquirió desde el siglo XVII una importancia nueva, tanto en el terreno alimentario como en todos los demás.

## La transformación del gusto alimentario

Que el gusto alimentario cambió lo prueban a la vez los relatos de viaje y los libros de cocina; pero, a primera vista, esos cambios resultan paradójicos en relación

con lo que acabamos de decir acerca de la transformación de los modales que hay que mantener en la mesa, pues, según parece, no agrandaron el abismo existente entre las elites sociales y las clases inferiores, sino que, por el contrario, lo redujeron en gran medida.

En Francia, como en los demás países de Europa, la utilización de especias orientales fue durante los siglos XIV, XV y XVI uno de los principales rasgos distintivos de la cocina aristocrática. Ahora bien, desde el siglo XVII los viajeros franceses empiezan a desacreditar de manera sistemática los manjares aderezados con especias que se siguen sirviendo en el resto de Europa. Además, aunque los cocineros franceses de los siglos XVII y XVIII siguen empleando la pimienta, el clavo y la nuez moscada —incluso con mayor frecuencia que antes, a decir verdad—, parece que los utilizan en cantidades mucho menores, y han dejado de emplear casi totalmente las demás especias: azafrán, jengibre, canela, cardamomo o malagueta, pimienta larga, galanga, macis, etcétera.

## *El desuso de las especias*

Los condimentos y plantas aromáticas autóctonos, que hasta cierto punto se emplean poco en la cocina aristocrática medieval, se utilizan mucho más en la de los siglos XVII y XVIII: hierbas, algunas de las cuales, como el hisopo y la hierbabuena, se dejan de lado en beneficio del perifollo, del estragón, de la albahaca, y sobre todo del tomillo, el laurel y la cebollana; el perejil, que ya se mencionaba con frecuencia en la Edad Media, adquiere aún más importancia; bulbos, algunos de los cuales, como la escalonia, la cebolleta y la rocambola se suman a la cebolla medieval, mientras que el ajo, que siempre se había considerado vulgar, es rechazado por algunos cocineros, como L. S. R., pero estimado por otros, como Menon (incluso en sus *Cenas de la corte*); condimentos provenzales, como las alcaparras, las anchoas, las aceitunas, los limones y las naranjas agrias; y las trufas y las setas de todo tipo, todavía más características de la cocina francesa de la época. Ahora bien, el pueblo tenía mucho más acceso a todo esto que a las especias exóticas, al menos en las provincias que lo producían. De manera que, también en este caso parece que las distinciones de clase se redujeron.

## *La selección de las carnes*

Sucede lo mismo con lo relativo a la elección de las carnes. En la Edad Media, los asados nobles eran esencialmente las aves y la caza, mientras que las demás carnes casi sólo se utilizaban para los caldos (en especial la vaca) o para los picadillos y los

*potages* (se llamaba así a todo lo que se guisaba en un *pot* [olla], en particular las carnes en salsa) que permanecían mucho tiempo en la lumbre. De manera que los cocineros aristocráticos prestaban poca atención a las características de los distintos trozos de carne y sólo los mencionaban excepcionalmente. Ahora bien, entre los siglos XV y XVIII emplearon esta carne cada vez con más frecuencia tanto para sus asados como para sus caldos, *potages*, y estofados, y distinguieron cada vez un número mayor de trozos diferentes.

Lo más sorprendente es que los carniceros del siglo XIV conocían la mayor parte de estos trozos, y que algunos aparecen en un libro de entonces, destinado a las amas de casa burguesas: *Le ménagier de Paris*; como si las casas burguesas, peor abastecidas de caza y de aves que las cortes principescas, se hubieran visto obligadas a sacar mejor partido de las otras carnes. Por consiguiente, parece que también en este aspecto los cocineros aristocráticos de los siglos XVII y XVIII siguieron las huellas de las cocineras burguesas, cosa que no puede explicarse aduciendo la mejora de la calidad de dichas carnes.

Tampoco en este caso la frontera social se sitúa entre aristócratas que comen aves y caza, y burgueses que comen las otras carnes, sino entre las elites nobles y burguesas, que comen los trozos buenos, y el pueblo, para el que se dejan los de menos calidad. Habría mucho que decir acerca de cuáles eran unos y cuáles los otros, pues las apreciaciones variaron mucho según las épocas y los lugares. Lo importante es señalar que, por una parte, hubo una adaptación de las maneras de guisar a las cualidades particulares de los trozos —a menos que fuera más bien una selección de los trozos con arreglo a los manjares que se querían cocinar— y, por otra, un desprecio de los trozos que no tenían ninguna cualidad especial. Este segundo tipo de selección adopta el carácter de una selección social, pues separa lo vulgar de lo distinguido, y puede compararse con el trabajo que llevaron a cabo las Preciosas en la lengua francesa. Hay que mencionar, en particular, el ejemplo del cerdo —“carne grosera” de un animal impuro— visto a través de la serie de los *marchés de pourvoierie*[18] que hacían los intendentes de los príncipes y de los grandes señores con proveedores habituales: en todos estos *marchés de pourvoierie*, excepto en los del duque de Orleans —que, según parece, manifiesta en esto gustos particulares, como en otros terrenos—, las orejas de cerdo desaparecen en 1659; las costillas de cerdo, en 1660; la asadura y la manteca de cerdo, en 1667; las manos, el hocico, la panza, los despojos e incluso la simple “carne de cerdo”, a partir de 1670. Los demás grandes señores, empezando por el rey, sólo compran tocino —que durante mucho tiempo seguirá siendo indispensable para guisar con grasa, pese a la importancia que cobra el consumo de mantequilla—, lechones y jamón. Esta nueva exquisitez respecto a la carne de cerdo la confirman a grandes rasgos los libros de cocina, en los que el jamón adquiere cada vez más importancia en detrimento de los demás trozos, que desaparecen, casi todos, durante la segunda mitad del siglo. Se sabe, además, que esto no era producto de una moda pasajera: los cronistas gastronómicos del siglo XX

todavía tendrán que reaccionar contra el desprecio burgués por las demás partes del cerdo.

Así pues, la atención a la calidad de los trozos es cada vez más un rasgo del comportamiento de las elites sociales, y en adelante será el pueblo quien recurra a los aderezos de gusto refinado para disfrazar los trozos de inferior calidad que se le dejan. Prueba de ello es, por ejemplo, lo que escribe Menon en 1746, al principio del capítulo que dedica a la vaca en *La cocinera burguesa*: “Al explicar las principales partes de la vaca no trataré lo que llamamos carnes inferiores; esta carne sólo la utiliza el villanaje, que la adereza con mucha sal, pimienta, vinagre, ajo y escalonia para realzar el gusto insípido que tiene”.

Los buenos cocineros de los siglos XVII y XVIII reaccionan, en cambio, contra muchas prácticas antiguas que desnaturalizaban el gusto de los alimentos: guisarlos demasiado tiempo y añadirles ingredientes superfluos. Nicolas de Bonnefons escribía en sus *Delicias del campo* (1654): “Este tercer libro (…) tiene como materia el verdadero gusto que ha de darse a cada vianda (…); intentad tanto como podáis que aquello que hagáis preparar se diferencie y distinga por el gusto y por la forma: que un *potage* de salud sea un buen *potage* de burgués, bien nutrido de buenas viandas bien elegidas, y con poco caldo, sin picadillo, setas, especias ni otros ingredientes, pero que sea sencillo, pues lleva el nombre de salud; que el *potage* de coles huela enteramente a col; el de puerros, a puerro; a nabos, el de nabo, e igual los demás (…); y veréis que vuestros señores se sentirán mejor, tendrán siempre buen apetito y que vos y los cocineros recibiréis alabanzas por ello. Lo que digo de los *potages* entiendo que sea común y sirva de ley para todo lo que se coma (…)”.

Para que los alimentos conservaran mejor su sabor propio, en las cocinas aristocráticas se tomó la costumbre de guisar aparte los ingredientes de base de los platos compuestos. Por ejemplo, para el “guiso de carnero”, Menon nos da una receta burguesa en la que los nabos se guisan con el carnero, y una receta de “guiso distinguido de carnero”, en la que los nabos se guisan aparte y se vierten en el último momento sobre las costillas de carnero.

Otro detalle de los buenos cocineros de la edad del clasicismo: guisar las carnes en su punto, y no más, y comer los asados muy poco hechos, sin añadir salsas superfluas. En 1660, Pierre de Lune escribía en su *Nuevo cocinero* (p. 83): “Los patos o aves de río se han de vaciar y ponerse en el asador sin mechar, y cuando estén a medio guisar, enlardarlos, y comerlos poco hechos, con sal, pimienta blanca y jugo de naranja o pebrada natural”. En 1674, L. S. R., autor de *El arte de bien guisar* da un paso más en este sentido. Del cordero asado (p. 54) escribe: “Cuando esté casi hecho, poner solamente por encima sal menuda, lo mismo que en la ternera y en el carnero, y no sigáis esas despreciables máximas del pequeño burgués con su miga de pan que no hace más que chupar la sustancia y el jugo de las carnes, o con esa infinidad de perejil picado que acostumbra a ponerle”. Y respecto de los pichones cebados a mano (pp. 55-56): “(…) esta carne pide un salpicón, una pebrada, esto no depende más que

de los gustos; pero para deciros la verdad, la mejor y más seria manera de comer el asado que pueda haber, es engullirlo recién salido del asador, en su jugo natural, y soasado, sin darle tantas atenciones inconvenientes, que destruyen con sus modos extraños el gusto verdadero de las cosas (…)”. A continuación, da un ejemplo absolutamente abominable de prácticas antiguas que debían subsistir todavía entre la burguesía de su tiempo (p. 56): “Como los que, queriendo hacer una buena comida con un lomo de vaca, tras haberlo quitado del asador, lo cortan en trozos, le ponen agua, vinagre, caldo, pimienta y sal sin orden, ajo, escalonia, cáscaras de limón o de naranja, moscada, alcaparras e infinidad de otros revoltillos que hacen cambiar esta carne de naturaleza tras una ebullición de un cuarto de hora, que de este modo se reseca y se vuelve más dura e insípida que la madera. Yo sostengo que ésta, asada debidamente y con poca lumbre desde el principio según su grosor, debe comerse enseguida y con toda voracidad, en su jugo, con sal y un poco de pimienta blanca solamente”.

En realidad, no se recomendaba dejar poco tiempo en la lumbre únicamente las carnes asadas, sino también ciertas verduras, como los espárragos. L. S. R. escribía acerca de éstos (p. 141): “Acordaos de que es menester que el espárrago cruja al masticarlo, y que tenga todo su verde, de lo contrario no es más que hilaza (…), lo cual percibiréis con facilidad si al cogerlos por el pie se curvan prontamente o no, pues cuando se doblen, será signo entonces de que están demasiado cocidos, cosa molesta y muy desagradable para el gusto”. Con más brevedad, *El cocinero francés* observaba ya en 1651 (p. 192): “No dejadlos cocer demasiado” y (p. 272) “sacadlos [lo] menos pasados que podáis, es lo mejor”. Y Menon escribía en *La cocinera burguesa* (p. 236): “Medio cuarto de hora basta para que estén cocidos como es debido, han de estar un poco crujientes”.

Naturalmente, no hay que creer que los siglos XVII y XVIII llegaron hasta el punto límite en esta búsqueda de lo natural y del tiempo que requería cada guiso: cocineros célebres, como Massialot, apenas se preocuparon por ello; y además esta tendencia se manifiesta en comparación con la cocina medieval, no en comparación con la “nueva cocina” del siglo XX.

Habría que destacar muchas otras tendencias si nos propusiéramos hacer la historia de la cocina y del gusto alimentario en la época del clasicismo: aparición de las salsas grasas y considerable generalización del uso de la mantequilla (ya importante en el siglo XVI), aunque el tocino no dejara de emplearse en la cocina de categoría; tendencia a separar lo dulce de lo salado, tímida aún, pero significativa; moderación del gusto por lo ácido, que recuerda la moderación que ya hemos visto respecto de las especias, etcétera, aunque fue menos acentuada que ésta. Pero en nuestro caso sólo se trata de hacer resaltar lo que interviene en la transformación de las relaciones sociales.

## Depuración y valorización del gusto alimentario

Entre los historiadores de la gastronomía francesa circulan dos ideas complementarias. Por una parte, todos afirman que los antepasados de la Edad Media eran muy comilones, pero que no eran gastrónomos: en aquella época "la cantidad ostentativa prevalece sobre la calidad". La otra idea es que, "para el comensal de la Edad Media, el efecto visual es tan importante como el sabor, o más". Ambas implican que los comensales de los siglos XVII y XVIII se interesaron más que los de la Edad Media por el gusto de lo que comían. Sin embargo, ninguna de las dos está suficientemente demostrada.

### *Cantidad y calidad*

La idea de que se pasó de festines medievales abundantes, pero de tosca preparación, a comidas modernas más discretas en las cantidades, pero más refinadas, se expresaba ya en el siglo XVII. L. S. R., por ejemplo, escribía en el prefacio de su *Arte de bien guisar* (p. 2): "Hoy no es esa prodigiosa rebosadura de manjares, la abundancia de guisados y pepitorias, la compilación extraordinaria de carnes lo que compone la buena comida, no es ese amontonamiento confuso de diversas especies, esas montañas de asados (…), el objeto más apreciable de la delicadeza de nuestro gusto, sino más bien la elección exquisita de las viandas, la finura de su aderezo, el buen modo y la pulcritud con que se sirven, su cantidad proporcionada con el número de personas y, por último, la disposición general de las cosas lo que contribuye esencialmente a la bondad y ornamento de una comida en la que la boca y los ojos se encuentran igualmente halagados (…)".

No obstante, hay que señalar un hecho que no concuerda bien con esta visión de las cosas: en ninguna imagen medieval relativa a las comidas aparece la mesa repleta de montones de vituallas. Es cierto que la mesa del duque de Berry en sus *Muy ricas horas* está bien provista de platos de todo tipo; pero cuando las mesas desaparecen bajo un verdadero tapiz de manjares, o cuando se ven bandejas de asados en las que se apilan animales de todas las especies es sobre todo en los siglos XVII y XVIII. Véase, por ejemplo, el grabado que realizó Abraham Bosse del banquete que Luis XIII ofreció a los caballeros de la orden del Espíritu Santo, el 14 de mayo de 1633; o la comida que el Ayuntamiento de París ofreció al rey Luis XIV el 30 de enero de 1687. Véanse también las pirámides de fruta o de pasteles que aparecen en todos los postres, bufés y ambigús. En comparación con estas imágenes de los siglos XVII y XVIII, casi todas las mesas medievales nos parecen tremendamente vacías. Por poco realista que fuera el arte de esta época, resulta obvio que el concepto de banquete aristocrático en los siglos XIV y XV no coincidía con el de comilona.

Las escasas minutas francesas de la Edad Media que han llegado hasta nosotros, entre otras las veinticinco que aparecen en *Le ménagier de Paris*, son, desde luego, abundantes; pero las que Massialot publicó en 1691, al principio de su *Cocinero real y burgués*, no lo son menos, sino todo lo contrario. Por ejemplo, la del festín que dio el duque de Aumont el 27 de diciembre de 1690 constaba de 16 *potages*, 13 entradas y 28 platos de acompañamiento en el primer servicio; de 16 asados, 13 platos intermedios y otros 28 platos de acompañamiento en el segundo. Si a esto se añaden 57 platos de postre —como es debido—, suman un total de 171 —algunos de ellos muy grandes— para 42 comensales, mientras que las minutas más abundantes de *Le ménagier de Paris* no contaban más de 36. Cierto es que en la Edad Media hubo festines auténticamente pantagruélicos; de ello dan fe ciertos documentos de contabilidad. Veamos, por ejemplo, el que se dio con motivo de la elevación del arzobispo de York, George Neuville, canciller de Inglaterra, en el sexto año del reinado de Eduardo IV (1466-1467). En este festín se consumieron unos 4000 kg de trigo (300 *quarters*), 300 barriles de cerveza y 100 de vino, una pipa de hipocrás, 104 vacas, 6 toros bravíos, 1000 carneros, 304 terneras, 304 cerdos, 400 cisnes, 2000 ocas, 1000 capones, 2000 cochinillos, 400 chorlitos reales, 1200 codornices, 2400 aves llamadas *rees*, 104 pavos reales, 400 gansos salvajes y cercetas, 204 grullas, 204 cabritos, 2000 pollos, 4000 palomos, 4000 conejos de campo, 204 alcaravanes, 400 garzas, 200 faisanes, 500 perdices, 400 gallos silvestres, 100 chorlitos comunes, 1000 garzotas, 500 ciervos, gamos y corzos, a los que se añadieron 4000 pasteles fríos rellenos de caza mayor, 1000 platos de gelatina multicolor y 3000 de gelatina de un solo color, 4000 tortadas frías, 3000 platos de crema, 600 lucios y 800 bremas, 12 focas y cerdos marinos y cantidad de especias, dulces y barquillos.

Obviamente, estamos en presencia de un impresionante fasto cuantitativo. Y éstas no son las únicas cuentas que dan fe de que varios festines fueron tan grandiosos como éste o más aún. Pero se trata de festines públicos, comparables a los banquetes cívicos de la Revolución, en los cuales no debieron de consumirse cantidades menores de alimentos. En el festín del arzobispo de York estaban la mayoría de los grandes señores y grandes damas de Inglaterra; el alto clero; los principales titulares de cargos públicos y los principales letrados; los notables de la ciudad, ya fueran laicos o religiosos, incluidos los frailes; los 412 nobles, *hobereaux* (nobles de poco rango residentes en sus tierras) y labradores ricos de la región; 69 caballerizos que llevaban librea del rey; más de 400 servidores que acompañaban a los invitados más ilustres; más de 1000 servidores y reposteros que servían a la mesa, y un personal de cocina que constaba por lo menos de 177 personas. En total eran unas 2500 personas apiñadas alrededor de innumerables mesas, en el vestíbulo, las cámaras, la sala baja, las galerías y las cocinas del castillo; a las cuales seguramente haya que sumar el villanaje de la ciudad y de las cercanías, que no pudo encontrar sitio en el interior, pero que sin duda también se dio un buen banquete con los restos que dejaron los 2500 invitados y criados.

En realidad, los festines de este tipo nos proporcionan más información sobre la forma en que se establecía el prestigio social en la Edad Media, que sobre la finura o la bastedad del gusto de las elites. En aquella época un gran personaje como el arzobispo de York debía alimentar, en una ocasión como la citada, a inmensas multitudes que se repartían jerárquicamente, dentro de lo posible, por salas y por mesas; en cambio, en los siglos XVII y XVIII, parece que se preocuparon menos del placer de las multitudes que de deleitar únicamente el gusto de las elites sociales —elites que, como nos ha sugerido el estudio de los comportamientos en la mesa, ya estaban más apartadas del pueblo en el acto de comer—. A lo que remite esencialmente la contraposición de lo cualitativo y de lo cuantitativo es a esta transformación de las relaciones sociales.

Ciertamente, es verosímil que en la Edad Media semejantes derroches cuantitativos desencadenaran excesos festivos entre los comensales más modestos; pero por el momento nada nos indica que tales excesos se manifestaran también en las mesas de honor, ni siquiera en las salas en las que se encontraban reunidos los personajes más notables, mesas y salas que la pintura medieval nos ha mostrado dignas hasta la tristeza. Ahora bien, lo que nos debe interesar para establecer una comparación con los festines de las elites sociales de los siglos XVII y XVIII, es la conducta de esos personajes.

## *Los tratados de cocina: ¿del espectáculo al gusto?*

Para captarla más fácilmente, vamos a recurrir a otros tipos de documentos, y en particular a los tratados culinarios, que nos refieren lo que quisieron hacer los realizadores de festines medievales y modernos.

No merece la pena que insistamos en los platos-espectáculo, de los que tanto han hablado ya los historiadores de los festines medievales: pasteles-pajareras de los que salía una nube de pájaros vivos al cortarlos; *entremets de paintrerie*, que aparecen, por ejemplo, en la segunda parte de *Le viandier de Taillevent* de la Biblioteca Vaticana, y que representan al “caballero del cisne” en una barquilla que flota en el agua; una torre sarracena atacada por un salvaje, a san Jorge librando a una doncella de las garras de un dragón, a santa Marta que lleva atado otro dragón, etcétera. Estos espectáculos son característicos de los siglos XIV y XV, pero se pueden encontrar otros similares en los festines del siglo XVII, y hasta en los de los siglos XVIII y XIX. Por lo demás, como nadie estaba obligado a comer esos personajes hechos de picadillo o de masa, ni esos decorados de tela pintada sobre armazón de madera, y los comensales ya se habían hartado de otros manjares, el placer que les proporcionaban tales espectáculos no implicaba ningún sacrificio de su placer gastronómico.

Más significativo es que en esta serie de tratados culinarios ya no aparezcan las aves de gran tamaño que habitualmente se presentaban en la mesa revestidas de sus plumas. Resultaba muy trabajoso despellejarlas sin agujerear la piel, asarlas a fuego lento y meterlas de nuevo en ella antes de llevarlas a la mesa, pero todo ello no debía de mejorar el valor gastronómico, ya discutible de por sí, de esos cisnes, cigüeñas, cormoranes, grullas, garzas, pavos reales, etcétera; pues, a la inversa de los *entremets de paintrerie*, estas aves sí se comían.

Ahora bien, no sólo ha pasado de moda la costumbre de presentar pájaros revestidos de sus plumas —al final sólo se mantiene la práctica de decorar los pasteles de faisán y de otras hermosas aves con la cabeza emplumada y la cola del animal—, sino que esas aves de gran tamaño, carentes de valor gastronómico, han ido desapareciendo de los libros de cocina: el cormorán ya a principios del siglo XVI; luego el cisne, la cigüeña, la grulla y el pavo real, entre 1555 y 1650; y, por último, la garza real, que aparece todavía en 1651, en la lista de asados de *El cocinero francés*, pero que no está en los libros posteriores. En su lugar se multiplican las aves pequeñas, muchas de las cuales gozan actualmente de gran prestigio gastronómico: las agachadizas, los becafigos de Provenza, los *bénaris* o *vénaris* de Gascuña, los hortelanos, los aguzanieves o andarríos, los zorzales, las cogujadas, etcétera. Seguramente estas aves se comían ya en la Edad Media en ciertas regiones de Francia, e incluso llegaban hasta la mesa del rey o de los grandes señores; pero los libros de cocina las mencionaban escasas veces, sin particular énfasis y con el vago nombre de “aves menudas”. Por consiguiente, hemos de admitir que esta sustitución de aves decorativas de gran tamaño por avecillas deliciosas viene a apoyar la idea de que la Edad Media rendía culto sobre todo al espectáculo, mientras que desde el siglo XVII en adelante se lo rendimos sobre todo al gusto. Y la misma idea podría sacarse de la desaparición de las ballenas, cerdos marinos y focas, a partir del siglo XVII.

No obstante, este enfoque se expone a caer en el etnocentrismo —¿o habría que decir cronocentrismo?—, pues es imposible probar objetivamente que el cormorán, el cisne, la cigüeña, la grulla, el pavo real, la garza real y los grandes mamíferos marinos son inferiores desde el punto de vista gastronómico a la agachadiza, el hortelano, el becafigo, el zorzal, etcétera.

## *El léxico de los sabores*

Busquemos, pues, otros argumentos, otros razonamientos, que dependan menos de nuestros prejuicios. Y, para empezar, tratemos de hacer un análisis lexicográfico comparado de los tratados culinarios medievales y modernos.

Primera observación (tres manuscritos de *Le viandier de Taillevent* y *Le ménagier de Paris*): los tratados medievales se interesaban por el valor gastronómico de los

manjares que enseñaban a preparar. A este valor aluden, en efecto, las palabras *bon, bonne, bonté* (veintinueve veces), *meilleur* (diecinueve veces), *friand* (tres veces) y *fade* (una vez), que significa en este caso “agradable al gusto”.

Sin embargo, los cuatro tratados de los siglos XVII y XVIII que hemos analizado para establecer una comparación (*El cocinero francés, Las delicias del campo, El arte de bien guisar* y *La cocinera burguesa*) aluden al valor gastronómico de los alimentos de manera más frecuente y utilizando un vocabulario más rico: *bon, bonne* y *bonté* (más de cincuenta y seis veces), *mauvais* (cuatro veces), *meilleur* (más de veintidós veces), *délicat* y *delicatesse* (catorce veces), *délicieux* (dos veces), *excellent* (diez veces), *exquis* (dos veces), *fin, finesse, raffiné* (siete veces), *fade* (una vez), *insipide* (tres veces) y *friand* (tres veces). En total, dieciséis palabras contra seis, y más de 124 veces contra 52.

En contrapartida, este discurso, que es más completo y que da más valor a lo gastronómico, no es tan preciso en cuanto a la diversidad de los sabores. Es cierto que la palabra “gusto”, con el sentido de “sabor”, aparece con mucha más frecuencia en los tratados modernos; pero resulta vaga cuando no va calificada, y pertenece por lo general al vocabulario de la valoración gastronómica (“buen gusto”, etcétera).

“Sabor”, más técnica, se empleaba más en la Edad Media; y, sobre todo, se mencionaba la gama de sabores de manera más completa. Para el sabor ácido —especialmente apreciado en aquella época—, los tratados medievales tenían las palabras *aigre, aigret, aigu, aiguiser, vert, verdeur*, y expresiones como *saveur bien aigre, goût de verjus, assavourer de vinaigre*, etcétera, mientras que los cuatro tratados modernos sólo dan *aigrir* (una vez), *pointe* (una vez) y *piquante* (cinco veces o más en *La cocinera burguesa*). Asimismo, los tratados medievales aludían a menudo al sabor salado —con las palabras o expresiones *dessaler, trop salé, sentir trop le sel, salé a point*, etcétera—, mientras que, según parece, los tratados modernos no se interesan por este sabor. Y asimismo, el sabor de especia, al que se alude en la Edad Media con las palabras y expresiones *épicé, fort épicé* y *fort d’épices*, ya no aparece en absoluto en los tratados modernos. Sólo el amargor llama la atención en el siglo XVII —una sola vez en *Las delicias del campo*—, mientras que no se menciona directamente en los tratados medievales. No obstante, éstos lo expresaban indirectamente hablando de *verdeur* (sabor que combina la acidez y la astringencia con un poco de amargor) y de asuramiento *(arsure)*. Por lo que respecta al sabor dulce, en las dos épocas se le alude con la palabra *doux*: diez veces en los tratados medievales y por lo menos otras tantas en los tratados modernos. Pero en la Edad Media esta palabra se utilizaba tanto para designar la ausencia de sabor salado *(sain doux)*[19] como el sabor dulce.

En resumidas cuentas, el terreno del gusto y de los sabores, que se valora más en los siglos XVII y XVIII, parece que se analizó mejor en los siglos XIV y XV. Los partidarios de la cocina medieval pueden sostener que había más retórica que auténtica sensibilidad en los discursos de los cocineros modernos; y los partidarios de

la cocina clásica, que ésta era demasiado compleja y demasiado refinada para analizarla por medio de conceptos tan simples como lo ácido, lo salado, lo amargo, lo dulce y el sabor de especia.

En lo que se refiere a la atención que prestaban los cocineros a las consistencias y a las maneras de guisar, a la limpieza de los alimentos o de los utensilios y a la salud de los comensales, también se distinguen evoluciones; pero no testimonian de manera más obvia un refinamiento de la cocina entre los siglos XIV-XV y XVII-XVIII. Tampoco aparecen transformaciones fundamentales en cuanto a las preocupaciones estéticas en general: los cocineros de los siglos XVII y XVIII las manifestaron al igual que los de los siglos XIV y XV.

## *El valor de los colores*

En donde se advierten cambios verdaderamente significativos es en los detalles, en particular en el terreno de los colores. Lo esencial aquí no es que los libros medievales mencionaran más colores que los modernos, y con mayor frecuencia, sino que se interesaran en los colores por sí mismos —o por placer visual—, mientras que los cocineros de los siglos XVII y XVIII solían interesarse sobre todo por lo que revelaban respecto al gusto y a la naturaleza de los alimentos.

En la Edad Media, la identidad de numerosos platos provenía de su color tanto o más que de los ingredientes que los componían. Éste es el caso del manjar blanco, de la salsa verde, de la salsa de ajo blanca, de los “ajos verdes” o “ajetes” *(verdelets)*, de la salsa de “pimienta amarilla” y de la de “pimienta negra”, del “broete dorado”, “broete verde” y “broete verde de anguilas” y del “broete blanco de Alemania”, etcétera. Además, salvo en el caso del blanco, los colores se añadían generalmente a lo que nosotros consideramos los ingredientes esenciales de la receta.

Efectivamente, aparecen observaciones como “poned azafrán para colorear” o “para dar color”, “moled azafrán para enrojecerlo” y “verdura para que sea verde”, o “un poco de azafrán en la verdura (…) para que sea verde”, o “el pan quemado para darle color”, etcétera. Algunas recetas como la de ave rellena —que aparece en la mayoría de estos tratados— se ocupan principalmente de la presentación de los platos, y en ellas el color tiene una importancia esencial: “Y para untarlas de huevo o cubrirlas de verde o de amarillo: para el amarillo, tomad en abundancia yemas de huevo y batirlas bien con un poco de azafrán y poned el unto de huevo en un plato u otra vasija. Y quien quiera unto verde mezcle la verdura con los huevos y luego que vuestra ave esté hecha, (…) verted por toda ella vuestro unto y ponedla de nuevo en el fuego a fin de que el unto se alíe, por dos veces o por tres; y cuidad de que el unto no tenga mucho fuego para que no arda (…)” (*Taillevent*, ms. del Vaticano, pp. 92-93).

Así pues, había toda una gama de métodos y de productos para dar color a los manjares: y en primer lugar todo tipo de hierbas diversas para enverdir. *Le viandier* del Vaticano proporciona una lista de tales hierbas, al final de la primera parte —"Perejil. Salamunda. Acedera. Hoja de vid o retoños. Uva espina. Trigo verde de invierno"—, a continuación de la lista de especias. Otros colorantes más o menos comestibles: el azafrán para teñir de amarillo, de rojizo o de rojo; el tornasol para dar color azul, violeta o rojo; la orcaneta para el rojo oscuro; el cedro bermejo o "cèdre *vermeil*" para otros rojos y rosas, etcétera. Pero también recurrían a colorantes o procedimientos cuyo efecto en la "comestibilidad" de los manjares es más problemático; por ejemplo, los que aparecen en la segunda parte de *Le viandier* del Vaticano: *"azur fin"* —esto es, polvo de lapislázuli—, hojas de oro, de plata, y, para los anfitriones menos nobles, "hojas de estaño blanco, bermejo o verde". Ahora bien, se trataba de manjares que se comían y no de *entremets de paintrerie*.

La costumbre medieval de elegir los ingredientes de un plato con arreglo al color que se le quería dar no desapareció de repente: algunos platos como el manjar blanco o la salsa verde se perpetuaron bien entrada la época moderna. En los tratados de los siglos XVII y XVIII, todavía aparecen la morcilla blanca y manjares coloreados artificialmente, como las *nulle verte* y *nulle rouge*[20], o las "gelatina verde", "gelatina roja", "gelatina azul", "gelatina amarilla", "gelatina violeta", que se obtenían con ayuda de colorantes comprados "en la especiería" y una "crema verde" que Pierre de Lune colorea con un jugo de hierbas.

No obstante, la mayoría de los colores que mencionan estos tratados no eran colores añadidos artificialmente; eran los colores "naturales" de los alimentos, o los que tomaban al guisarlos correctamente. Cuando se hablaba de "zanahorias amarillas" y de "zanahorias rojas", de "achicoria blanca" y de "achicoria verde", de "guisantes verdes" y de "guisantes amarillos", de "judías verdes", "grosellas verdes", "almendras verdes", "albaricoques verdes", etcétera, era para distinguir variedades de esos alimentos que tienen propiedades gustativas y culinarias particulares. Del mismo modo, la parte blanca del puerro no era, desde el punto de vista culinario, equivalente a la verde; ni *le blanc du chapon* (pechuga del capón) al muslo; ni *le blanc d'oeuf* (clara del huevo), a *le jaune d'oeuf* (yema). Es obvio.

Desde el punto de vista de una historia del gusto y del arte culinario, son más interesantes los colores que resultaban de una manera de guisar. Por ejemplo, si había un "caldo blanco" y un "caldo bruno", es porque uno se elaboraba con carne cruda y el otro con carne que previamente se había guisado en seco. El primero se empleaba en los *potages blancs* y en el guiso de las *viandes blanches*, mientras el segundo se utilizaba para los *potages bruns*, las *entrées brunes* y las *viandes brunes*. Todas estas categorías son eminentemente culturales, pero estructuraban la cocina clásica francesa hasta el punto de tener la evidencia de lo natural.

Otros ejemplos de manjares cuyo color resultaba "naturalmente" del tratamiento culinario y no de una coloración artificial: la "mantequilla blanca", que no se calienta

apenas, y la “mantequilla dorada”, que se calienta durante más tiempo o con el fuego más fuerte. Estas dos mantequillas aromatizadas con diversos ingredientes, daban las dos grandes salsas del siglo XVII: la *sauce blanche* y la *sauce rousse*.

En la lengua culinaria del siglo XVII, al igual que en la nuestra, se utilizan vocablos relativos a los colores para hablar del tratamiento que se da a los alimentos. *Blanchir* no significa “poner blanco”, sino tratar un alimento con agua o con fuego desde un punto de vista gastronómico más que estético; *faire prendre couleur* no significa “poner un colorante”, sino guisar en seco o con grasa hasta que la carne o la verdura de que se trate se tueste; se habla también de *beau coloris* o de *belle couleur* para decir que hay que dejar mucho tiempo en el fuego un asado o un frito; y cuando Nicolas de Bonnefons dice que un lomo debe comerse *tout saigneux et rouge,* no quiere decir que haya que colorearlo con orcaneta o con cedro rojo, sino que indica en qué momento es preciso retirarlo del fuego.

Los colores de los que hablan los tratados de los siglos XVII y XVIII informaban tan bien sobre el punto que debían tener los guisos o sobre la calidad del producto que, obviamente, el cocinero y el comensal les prestaban mucha atención. Al tratar del “lucio azul”, Bonnefons explica que es preciso “polvorearlo con mucha sal, y verter lentamente buen vinagre por todo él”, y que “esto le da un azul bien turquí, que es muy agradable a la vista”. Tal vez haya aquí un resto de ese gusto por el azul que hacía que en ciertos platos medievales se pusiera *azur fin*. Pero observemos también que “si el pescado está vivo toma un azul mucho más bello que cuando está muerto”. Esto obviamente, es una razón válida para apreciar el azul de los pescados cocinados, y sin duda el éxito de la preparación “al azul” proviene más bien de esta razón que del aprecio del color azul en sí.

Como conclusión de este estudio sobre la vista y el gusto queda claro en primer lugar que los cocineros modernos no fueron los primeros en interesarse por la calidad gastronómica de lo que preparaban: a los cocineros medievales también les interesaba, no cabe la menor duda. Unos y otros se preocupaban también de la presentación de las comidas y festines: lo manifestaron con palabras y con hechos. Pero las relaciones de la estética y de la gastronomía cambiaron. Aunque nos sea difícil saber en qué grado los cocineros de los siglos XIV y XV sacrificaron el placer gastronómico al placer estético —ya que conocemos muy mal cuál era el gusto de las elites de aquella época—, resulta evidente que esta opción era posible porque en materia de comidas, sus valores estéticos eran independientes de los valores gastronómicos. En cambio, a partir del siglo XVII —y todavía más en el XVIII— la estética alimentaria va unida a la gastronomía de manera indisoluble: el color de un manjar sólo puede parecer bello si anuncia su calidad gastronómica, y los signos de frescura atraen más que los simulacros de vida.

Abandonemos ahora a los cocineros por los comensales y, ya que no hemos podido recoger su propio testimonio acerca de lo que agradaba a su paladar, veamos por lo menos lo que escribieron al respecto sus contemporáneos.

*De institutione novitiarum* —escrito en latín en el siglo XII por Hugo de san Víctor y traducido al francés en el XIV— reprendía a los glotones, mucho más que por su voracidad, por su excesiva exquisitez. Decía que no se deben buscar alimentos “demasiado preciados y deliciosos” ni “demasiado raros y desacostumbrados”. Censuraba a las personas cuya garganta no podía “deglutir sino cosas grasas y deliciosas”, que se disculpaban de no poder comer cuando les ofrecían viandas más mediocres aduciendo fragilidad estomacal o debilidad de pecho; y a las que rechazaban por completo “el uso de las viandas comunes” y, para satisfacer sus caprichos alimentarios, enviaban bandadas de servidores a correr “por todas las encrucijadas” o a buscar por “montañas desconocidas y desiertas” determinadas raíces, arbustos y pececitos. Condenaba tanto a los soberbios, que intentaban destacarse por la excelencia de sus alimentos —pretendiendo “que se les vea desemejantes en mérito cuanto son desemejantes en viandas”— como a los golosos “que usan de mucho y vano estudio al preparar las viandas”, que inventan “infinitos géneros de cocciones, fritos y adobos”, o que, como las mujeres embarazadas, apetecen manjares “ora blandos, ora duros; ora fríos, ora calientes; ora hervidos, ora asados; ora aderezados con pimienta, ora con ajos; ora con cominos, ora con sal”. Para terminar este capítulo de los paladares exquisitos, se burla de los amantes del vino que “como taberneros, alargan el paladar de la boca a las espitas del vino, para distinguir el gusto”.

## *Glotones y golosos*

¿Cómo creer, viendo este texto, que fue preciso esperar a los siglos XVII y XVIII para encontrar comensales que se interesaran más en la calidad de los manjares y de las bebidas que en su cantidad? Lo que llama la atención cuando se leen ciertos textos modernos sobre la *gourmandise* es más bien que no critican de manera tan clara los refinamientos del paladar; que hablan de ellos con una especie de indulgencia y reservan toda su severidad para la glotonería.

En los grandes diccionarios de los siglos XVII y XVIII, *gourmand* es simplemente sinónimo de *glouton*, *goinfre* o *goulu*. El *Diccionario de Richelet* define al *gourmand* con una sola palabra: *goulu*. El de Furetière apenas es más explícito: “*Goulu*: que come con avidez y en exceso”. El de la Academia no dice mucho más, entre 1694 y 1798: “*Glouton, goulu*: que come con avidez y en exceso”. Y ya en 1611, el diccionario bilingüe francés-inglés de Cotgrave daba como primera traducción de la palabra *gourmand: a glutton*, dejando la palabra inglesa *gormand* en segunda posición.

Por consiguiente, los diccionarios franceses, al emplear con frecuencia las mismas definiciones, los mismos sinónimos y los mismos ejemplos, dieron una

imagen mucho menos compleja del *gourmand* y de la *gourmandise* que los textos medievales. La *Enciclopedia* es el único gran diccionario que vino a sembrar el desconcierto y la confusión, con un artículo *gourmandise* excepcionalmente largo y radicalmente diferente. Empieza con esta definición: “Amor refinado y desordenado de la buena comida”, y la desarrolla en dos columnas con ejemplos tomados de la Antigüedad, principalmente de Roma y de los sibaritas, cuyos excesivos refinamientos contrapone a los sencillos deleites gastronómicos de los héroes de Homero, a la frugalidad de los primeros romanos, de los espartanos y de los antiguos persas. La *Enciclopedia* presenta la *gourmandise* como un efecto del lujo, que ocasiona la decadencia de los imperios, y la crítica que hace de los *gourmands* refinados de la Antigüedad parece una especie de advertencia a la sociedad del siglo XVIII.

Lo que resulta asombroso para nosotros es la viva reacción del *Diccionario de Trévoux*, publicado por los jesuitas, en la edición de 1771: “*Gourmandise*: s.f. *Gula*. No es, como nos dice la *Enciclopedia*, el amor refinado y desordenado de la buena comida. A la verdad, esta palabra encierra y presenta la idea de exceso, pero no la de refinamiento en los alimentos. La *gourmandise* es el vicio de quien come con avidez y en exceso. La *gourmandise* es uno de los siete pecados capitales”. Probablemente lo que explica esta reacción, además del acuerdo de todos los diccionarios desde hacía unos dos siglos, es que existía otra palabra para designar el amor refinado de la buena comida: la palabra *friandise*.

Richelet definía al *friand* como persona “que gusta de comer cosas buenas”; la Academia, entre 1694 y 1798, como persona “que ama los manjares exquisitos y bien aderezados”. En cuanto a la palabra *friandise*, según Furetière y el *Diccionario de Trévoux* significaba “pasión, amor que se tiene por las viandas exquisitas o de buen gusto”, y según la Academia, “amor que se tiene por los buenos manjares”.

Obviamente esta pasión sensual tenía algo que inquietaba a los moralistas. Richelet observaba que es un “apetito un poco desordenado de las cosas exquisitas y buenas de comer”. Pero la *friandise* inquietaba mucho menos que la *gourmandise* o la glotonería. Los jesuitas autores del *Diccionario de Trévoux* lo dicen claramente: “La *friandise* es un defecto; pero no es tan vergonzosa como la *gourmandise*”. La Academia y Furetière decían poco más o menos lo mismo.

¿Por qué esta indulgencia? Si el buen paladar era tradicionalmente una rama del pecado de *gourmandise*, ¿por qué considerarlo menos vergonzoso que la glotonería? Furetière y el *Diccionario de Trévoux* observaban que, en sentido figurado, “*friandise* se dice también de las cosas que uno come sólo por placer y no para alimentarse”. Ello sugiere que el *friand* come por placer más que por necesidad natural y que se asemeja en esto a quienes usan de sus derechos conyugales “por placer” en vez de para engendrar hijos. Ahora bien, una tradición milenaria condenaba a estos esposos con más severidad que a los que recurrían al abrazo conyugal demasiado a menudo, con una especie de glotonería. ¿Por qué no sucede —o ya no sucede— lo mismo en

materia de conducta alimentaria? Una interpretación posible es que en aquella época tanto los eclesiásticos como los laicos tenían en tanta estima el refinamiento del gusto en todos los terrenos, que no condenaban al *friand* con igual severidad que al glotón.

Si, por un lado, la *friandise* era un defecto, por otro, era una cualidad. Y así, los autores del *Diccionario de Trévoux* escribían: "Un buen *gourmet* ha de tener el gusto *friand*". A principios del siglo XVII, el *gourmet* era una especie de corredor de vinos o de catador que trabajaba con los vinateros (Cotgrave, 1611). En 1679, Richelet lo define como "el que prueba el vino en el puerto de París, que ve si es bueno y vendible". Pero el sentido de la palabra está evolucionando: unos años más tarde, si damos crédito a Furetière y al *Diccionario de Trévoux*, se llama *gourmets* no ya a profesionales competentes, sino a todos los que saben distinguir los vinos buenos de los malos. Esta variación de sentido sugiere que antes de fines del siglo XVII se experimentó la necesidad de tener una palabra nueva para designar a esos entendidos; seguramente, porque los había fuera del ámbito de los profesionales, porque algunos amantes del vino estaban orgullosos de entender de esta materia, al igual que los *friands* lo estaban de entender de buenos manjares.

No obstante, la palabra *friand* podía designar también a esos entendidos en vino. Según la Academia (1694 y 1717): "Se dice que un hombre es *friand en vin* para decir que es exquisito y que entiende de buen vino". Entre *gourmet* y *friand en vin* había diferencias, ciertamente, pero la existencia de dos palabras para expresar cosas tan parecidas es un signo más del interés que la época concedía a la exquisitez del gusto.

## *De los gustos y de los humores*

La tolerancia con la diversidad de gustos era, tradicionalmente, de rigor, como prueba el proverbio latino *De gustibus non est disputandum*, que *El arte de bien guisar* recordaba en 1674 y que la Academia daba en 1694 en su forma francesa: "No hay que disputar sobre los gustos". Esta tolerancia se manifestaba diariamente en el servicio de la mesa —ese servicio que en el siglo XIX se conocía con el nombre de "servicio a la francesa"—. En el "servicio a la rusa", que le sucedió y que todavía practicamos, los platos que constituyen la comida se presentan uno detrás de otro y a cada uno de los comensales, y éstos, normalmente, deben probarlos. En cambio, en el antiguo "servicio a la francesa" se colocaban simultáneamente en la mesa una serie de platos diferentes, como en nuestros actuales bufés. En 1742, *El nuevo cocinero real y burgués* daba una planta de mesa con siete platos por servicio para una comida de entre seis y ocho cubiertos, lo que, en una comida de tres servicios —mínimo habitual en las buenas casas— sumaba un total de veintiún platos; y para una mesa de

entre veinte y veinticinco cubiertos proponía que se sirvieran veintisiete platos, esto es, ochenta y un platos entre los tres servicios.

No es que los franceses de antaño fueran tragaldabas: la mayoría de los comensales se conformaban con servirse de uno de los platos colocados cerca de ellos. Pero tenían muchas más posibilidades de elegir que nosotros, pues, sin incurrir en falta de cortesía, podían pedir que les pasaran platos que estaban en el otro extremo de la mesa. Del mismo modo que hoy, en el restaurante, se tienen más posibilidades de elegir si se come a la carta que si se toma el menú.

Los antiguos libros de cocina y manuales de maestresala decían claramente que tal multiplicación de platos tenía por función atender a la variedad de gustos. *El nuevo cocinero real y burgués* prescribía que se colocaran los platos de manera "que cada cual pueda tomar lo que convenga a su apetito"; y precisaba que se debía "evitar la vecindad de dos platos del mismo carácter sin poner en medio uno de otra especie, pues si no sería una torpeza y podría *forzar el gusto* de algunos comensales, *puesto que a todos no les gustan las mismas cosas*".

Esta indulgencia para con la variedad de gustos —que ya no se lleva actualmente en las casas de los particulares— mantenía estrechas relaciones con la dietética antigua que concedía la mayor importancia a los distintos temperamentos y necesidades de cada persona. Esto es lo que sugiere, por ejemplo, *El arte de bien guisar* (1674): "A menudo se ven personas que desechan y condenan cantidad de cosas buenas a cuyo gusto nunca pudieron acostumbrarse, y como raramente sucede que en una reunión alguien no se levante contra lo que cause más *antipatía a la agradable inclinación de su naturaleza*, se tiene justa razón de presentar siempre más de una especie, *a fin de que el humor dominante* encuentre lo que mayor relación y conformidad tenga con su deseo". En efecto, se pensaba que la variedad de apetitos tenía fundamentos naturales. Los gustos se concebían como simpatías de la naturaleza de cada persona con tales o cuales alimentos, y los ascos se explicaban por antipatías fisiológicas. Estas simpatías o antipatías podían ser consecuencia de la costumbre —segunda naturaleza—, pero sobre todo eran características del temperamento de cada uno, es decir, del predominio más o menos acentuado, en cada individuo, de uno de los cuatro humores: la sangre, la cólera, la flema y la melancolía. Por tanto, del mismo modo que estos temperamentos no podían cambiarse, los gustos no podían contrariarse.

Pero desde el principio de los tiempos modernos, las transformaciones de la dietética y la importancia que tomaba la gastronomía empezaron a minar ese liberalismo. En la Edad Media, los médicos hacían una distinción muy clara entre el régimen de los enfermos y el régimen de las personas sanas. A los enfermos había que darles alimentos que pudieran corregir el exceso de calor o de frío, de sequedad o de humedad que producía sus enfermedades, y en caso necesario, "medicinas" que eran venenos para las personas sanas. En cambio, el "régimen de salud" tenía por fin mantener y confortar la complexión propia de cada cual. Quienes eran de naturaleza

caliente debían comer alimentos calientes, por los cuales se sentían atraídos; quienes eran de naturaleza fría, alimentos fríos, etcétera. Esto es lo que puede leerse, por ejemplo, en *El régimen del cuerpo*, de Aldebrandino de Siena en el siglo XIII, y todavía a principios del siglo XVI en *Platina en francés*.

Ahora bien, los principios del régimen de salud que aparecen en los tratados de dietética a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII son diametralmente opuestos. Por ejemplo, en 1607, *El tesoro de salud* sostiene que los alimentos y bebidas “que son de calidad húmeda y caliente” son adecuados “para quienes son de humor melancólico” (es decir, seco y frío); “las bebidas que son frías y húmedas, para los coléricos” (de naturaleza caliente y seca); “las calientes y secas, para los flemáticos” (de naturaleza fría y húmeda), etcétera. Es decir, que desde la segunda mitad del siglo XVI los médicos-bromatólogos tratan los diferentes temperamentos como enfermedades. Según ellos, la verdadera salud se basa en un equilibrio perfecto de los humores, sin que ninguno domine sobre los demás; y para conseguir ese equilibrio, cada cual debe comer lo que corrige su humor dominante. En vez de seguir las tendencias particulares, hay que combatirlas.

Por otro lado, parece que a partir del siglo XVII los cocineros siguen más que antes lo que podríamos llamar principios gastronómicos. Ya hemos citado el texto de Nicolas de Bonnefons sobre “el verdadero gusto que se ha de dar a cada vianda”: insiste en que los cocineros dejen a las cosas el gusto que tienen, sin disfrazarlas con una infinidad de “picadillos, setas, especias” ni otros ingredientes superfluos; y termina de manera significativa con estas palabras: “Lo que digo de los *potages*, entiendo que sea común, y sirva de ley para todo lo que se come”. Es decir que, fuera de las recetas concretas, intenta establecer principios culinarios y gastronómicos.

L. S. R., en su *Arte de bien guisar*, establecía también, de modo menos general pero igualmente significativo, ese tipo de principios. Por ejemplo, cuando escribía acerca de los palomos asados: “La mejor y más sana manera de comer el asado que pueda haber, es engullirlo recién salido del asador, en su jugo natural, y soasado, sin darle tantas atenciones (…) que destruyen (…) el gusto verdadero de las cosas”.

Los cocineros, al igual que los demás artistas de su tiempo, no estaban en condiciones de imponer sus gustos a los personajes para quienes trabajaban. Sin embargo en el siglo XVII ya no tienen la actitud interior de sumisión a los gustos del señor y de los invitados que era propia de los cocineros medievales. En el siglo XV el eminente Martino terminaba a menudo sus recetas diciendo: “Hazla dulce o agria, según el gusto común, o como plazca al amo”; y nunca se permitía hacer una crítica contra el gusto de los unos o los otros. Ahora bien, no sucede lo mismo con L. S. R. en 1674. Aunque, por lo general, deja a su lector libertad para poner o no poner un ingrediente, o para servir tal o cual salsa con un manjar, determinadas costumbres, como la de aderezar una carne con una salsa dulce, le parecen manifestaciones de un gusto totalmente depravado. Por ejemplo, acerca de los lebratos asados escribe (p. 58): “Y servidlos con pebrada aparte; si alguien desea y pide una salsa dulce, *lo cual*

*me parece muy impertinente y muy ridículo*, podréis satisfacerle cociendo vino tinto en una sartenilla con azúcar, clavo, canela, y reducir todo a la consistencia de almíbar”.

## *El buen gusto*

Así pues, desde mediados del siglo XVII los autores de libros de cocina hablan de su arte; y lo hacen en relación con un “buen gusto” que parece estar fuera del tiempo y del espacio. En efecto, habitualmente contraponen este buen gusto al vagabundeo gastronómico de los individuos y de pueblos enteros.

Ya en 1674 encontramos un testimonio de ello en el prefacio de *El arte de bien guisar*, de L. S. R., quien al señalar ciertas recetas de su predecesor y émulo, La Varenne, que él considera ridículas, las llama “bellaquerías que se soportarían mejor entre los árabes y los margajatos que en un clima depurado como el nuestro en donde la pulcritud, la delicadeza y *el buen gusto* son objeto y materia de nuestros más firmes cuidados” (p. 7). Del mismo modo, Massialot, al hacer la apología del arte culinario en el prefacio de *El cocinero real y burgués* (1691) escribe: “El hombre no es en todo lugar capaz de ese discernimiento que, no obstante, es una luz de su razón y de su espíritu (…). Solamente en Europa reina la pulcritud, el *buen gusto* y la maestría en el arreglo de las viandas (…), y al mismo tiempo se hace justicia a los maravillosos dones que proporciona la afortunada situación de los demás climas; y podemos jactarnos, principalmente en Francia, de vencer en esto a todas las demás naciones, como lo hacemos en buenos modos y en mil otras ventajas bastante conocidas”.

No es que el buen gusto fuera desde tiempo inmemorial un privilegio de esta nación: los franceses de los siglos XVII y XVIII eran conscientes de que sólo lo tenían desde hacía algunas generaciones. Escuchemos lo que dicen al respecto el padre Guillaume-Hyacinthe Bougeant y el padre Pierre Brumoy, jesuitas y prologuistas de *Los dones de Comus* (1739): “Los italianos pulieron toda Europa y son ellos, sin disputa, quienes nos enseñaron a comer (…). No obstante hace más de dos siglos que se conoce *la buena cocina* en Francia, pero puede asegurarse sin prevención que nunca fue tan exquisita y que nunca se trabajó con tanta pulcritud ni con gusto tan fino” (p. XII-XIII).

Además los franceses saben que el buen paladar de los comensales es indispensable para que surja una cocina refinada y que esto es uno de los felices azares del arte culinario francés en el siglo XVIII: “Tenemos en Francia varios grandes señores que, para entretenerse, no desdeñan hablar de arte de cocina algunas veces, y cuyo gusto exquisito contribuye en mucho a formar oficiales excelentes” (p. XVII).

Seguramente ésta fue la causa de que el arte de la cocina progresara al mismo ritmo que las demás con la civilización: “La cocina, como todas las demás artes inventadas por necesidad o por placer, se ha perfeccionado con el genio de los pueblos, y se ha hecho más exquisita según éstos se han ido puliendo (…). Los progresos de la cocina (…) han seguido entre las naciones civilizadas los progresos de todas las demás artes” (p. I). Y si nuestros dos prologuistas se creen obligados a llamar “gusto corporal” al gusto alimentario, por contraposición a un “gusto espiritual” que se refiere a las artes plásticas, a la música y la literatura, piensan que uno ha de poder “elevarse del gusto corporal a un principio muy delicado que es común de algún modo con el gusto puramente espiritual”. Su discurso acerca de esta materia, a decir verdad confuso, es continuación de una reflexión sobre el gusto que ocupaba las mejores mentes desde hacía más de un siglo.

Los diccionarios dan fe del ardor de esta reflexión colectiva. A principios del siglo XVII, el diccionario de Nicot (1607) y el de Cotgrave (1611) sólo dedicaban al gusto artículos cortos, y en ellos sólo aparecía un ejemplo relativo al terreno alimentario. En cambio, desde 1679, Richelet, Furetière, la Academia y el *Diccionario de Trévoux* ofrecen artículos más extensos, en los que más de la mitad corresponde al sentido figurado.

Durante mucho tiempo existió la conciencia de que emplear “gusto” fuera del terreno de la alimentación sólo era una metáfora. Voltaire lo piensa aún en 1764, cuando publica su *Diccionario filosófico*: “El gusto, ese sentido, ese don de discernir nuestros alimentos, ha producido en todas las lenguas conocidas la metáfora que expresa con la palabra gusto el sentimiento de las bellezas y los defectos en todas las artes: es un discernimiento pronto, como el de la lengua y el paladar, y que se anticipa como éste a la reflexión; como éste, es sensible y voluptuoso respecto de lo bueno; como éste, desecha lo malo con solevamiento”. Pero, al mismo tiempo, se atribuía a ese “gusto” intelectual una existencia tan probada como la del gusto físico.

Todo el mundo admitía que el gusto intelectual juzgaba con prontitud al igual que el gusto físico, pues se había recurrido a la metáfora precisamente para expresar ese tipo de juicio intuitivo e inmediato.

Por muy morales e intelectuales que estas reflexiones fueran, dan testimonio de la importancia que el gusto alimentario tuvo en la cultura de los siglos XVII y XVIII. En efecto, ¿cabe imaginar que esta metáfora pueda ser creada y cultivada hasta tal punto por una sociedad indiferente a la finura de la cocina y a la delicadeza de las percepciones alimentarias?

Es posible, además, que, de manera recíproca, el empleo metafórico favoreciera la aparición de la idea de buen gusto en el terreno alimentario. Ciertamente esta idea domina la reflexión sobre el gusto literario y artístico desde la segunda mitad del siglo XVII. El padre Bouhours escribía: “El buen gusto es un sentimiento natural que está en el alma: es una especie de instinto de la recta razón”. Y Voltaire estableció en varios de sus escritos un paralelo entre el buen gusto alimentario y el buen gusto

literario y artístico: "Del mismo modo que el mal gusto en lo físico consiste en no sentirse deleitado sino por aderezos demasiado picantes y demasiado rebuscados, el mal gusto en las artes es no gustar sino de los ornamentos estudiados y no sentir la naturaleza bella" (*Diccionario filosófico,* ed. 1826, t. V, p. 398).

Habría que saber si el concepto de buen gusto —o el de mal gusto, que es su reverso— nació primero en el terreno alimentario o en el terreno artístico y literario. Lo cierto es que no existía en ninguno de los dos a principios del siglo XVII. También es cierto que quienes hablaban de cocina y de gastronomía ya lo utilizaban en el último cuarto de siglo. Ahora bien, aunque el padre Bouhours y Saint-Évremond hablaron de buen gusto literario o artístico más o menos en ese mismo momento, Madeleine de Scudéry y el caballero de Méré lo hicieron antes.

¿Pero dónde se formó antes el gusto clásico que para Voltaire correspondía al buen gusto? ¿En las artes y en las letras o en el terreno alimentario? Espontáneamente se tendería a pensar que los autores de libros de cocina fueron a remolque de los grandes escritores y artistas que expresaron el gusto clásico.

Pero hemos encontrado ese gusto depurado, ese gusto por lo natural que reclama Voltaire, en 1654, en *Las delicias del campo*, en una época en que el clasicismo aún no había llegado a constituirse en materia de artes y literatura. ¿Es esto suficiente para adoptar la hipótesis materialista de que el clasicismo literario y artístico nació de las corrientes que se manifestaban en el terreno de la cocina?

Otro concepto estrechamente vinculado al de buen gusto es el de *hombre de gusto*. Se desenvolvió mucho después, pero no tan tarde que no venga al caso aquí. Efectivamente, aunque el *Diccionario de la Academia* no lo incluye hasta su edición de 1932, Voltaire ya lo empleaba en 1764, en su *Diccionario filosófico* (p. 398): "El *gourmet* siente y reconoce con prontitud la mezcla de dos licores; el *hombre de gusto,* el entendido, verá en una mirada pronta la mezcla de dos estilos; verá la falta junto a la donosura". Ahora bien, este concepto nos obliga todavía más que el precedente a examinar la función del gusto en el mecanismo social.

## *El fasto y el gusto*

Es sabido que en el siglo XVII las rancias familias aristocráticas se sintieron amenazadas por el ascenso de los advenedizos y que, de hecho, lo estuvieron. Es conocido el combate que libraron en el terreno político para conservar un poco de poder: su programa de reacción nobiliaria, que ya se había enunciado a mediados del siglo XVII, se realizó cumplidamente en el siglo XVIII. Pero esta rivalidad con los burgueses enriquecidos se manifestaba también en la esfera más simbólica del fasto. De ello da fe, por ejemplo, el libro V de *La historia cómica de Francion,* en el episodio en que el héroe constituye la banda "de los valientes y generosos" para

humillar a los hijos de comerciantes, envanecidos del lujo de sus ropas. Ya desde hacía siglos los reyes promulgaban leyes suntuarias contra la insolencia de los burgueses enriquecidos. Defensa vana, puesto que no les impidió vestirse como grandes señores, comprar cargos públicos, títulos de nobleza, tierras y castillos, construir lujosas mansiones ni, llegado el caso, dar en ellas festines fastuosos. Considerando estas circunstancias, cabe preguntarse si el buen gusto no será el arma que la aristocracia forjó para conservar un poco de preeminencia simbólica.

Del mismo modo que la nueva cultura aristocrática que se elaboraba en los salones mantuvo a raya la erudición de los patanes, es posible que los nuevos modales y el nuevo gusto, cuyos árbitros seguían siendo los señores, sirvieran para mantener a raya el fasto de los nuevos ricos.

Los ataques contra los burgueses fueron constantes en la literatura del siglo XVII: ya se hiciera burla de su manera de ser específica y natural, como Furetière en *La novela cómica*, ya de sus esfuerzos para imitar a la aristocracia, como Molière en *El burgués gentilhombre* o en *Las preciosas ridículas*, sólo se hablaba de ellos para mofarse.

Ésa es también la actitud de los libros de cocina aristocráticos. *El arte de bien guisar*, en particular, imputa a la burguesía o a otras clases más bajas las prácticas y los gustos que el autor trata de desacreditar. Desde la primera página, denuncia la “rusticidad” del antiguo modo de cocinar y de servir que, según él, se caracteriza no por ser demasiado sencillo o pobre, sino porque sólo produce “gastos inútiles sin gobierno, profusiones excesivas sin orden y, por último, superfluidades inconvenientes, sin provecho y sin honor”. Más adelante subraya las “ruindades” y las “bellaquerías” de *El cocinero francés* y se aflige de que sus “desagradables lecciones” no sólo hayan “embelesado y engañado al necio e ignorante vulgo” —al que más adelante llama “la plebe”—, sino también “hasta a personas bastante instruidas”. En el capítulo de los asados, se burla de las “bajas máximas del pequeño burgués”, que espolvorea el asado de cordero con pan rallado y perejil picado (p. 54). En el de los *potages* (pp. 86-87), se indigna, y esto es más tradicional, de que se pueda ser tan avaro como un burgués; “porque ir a servir una sopa toda pelada, sin ningún aditamento, y sin ornamento, por una pequeña economía, ¡Dios mío, qué poquedad! ¡Apartemos de aquí esos aderezos burgueses! Yemas de huevo desleídas con agraz para hermosear un *potage* de importancia, y otros ingredientes de la misma calaña: ¿hay algo más mecánico y más bajo que este método?”. Y cuando admite (p. 105) para un guiso de palomos lo que denunciaba con tanta vehemencia para un *potage*, la referencia a la burguesía no es más honrosa: “Si todo lo de más arriba os falta (…) recurrid a la trabazón común y más burguesa, que haréis con las yemas de huevo y el agraz (…)”.

Por consiguiente, está claro que si la gran cocina se renovó en el siglo XVII siguiendo direcciones tachadas de vulgaridad en la Edad Media, no por ello renunció a distinguirse de las cocinas populares y burguesas.

Partir el pan con las manos en vez de con el cuchillo fue una elegancia aristocrática que afectaba sencillez. Y también lo fue, en el terreno de la elección alimentaria, dejar las especias de Oriente por las hierbas y otros aromas autóctonos, encapricharse con la mantequilla —grasa campesina, tradicionalmente—, abandonar la magnificencia de las aves de gran tamaño revestidas de su plumaje y considerar que no hay nada como la exquisitez del gusto. Esto era hacer lo contrario que los advenedizos, en el momento en que ellos creían que mediante su fasto se igualaban a los nobles de rancio abolengo. Algo así como lo que había hecho ya Bussy d'Amboise en lo relativo a la indumentaria cuando fue al palacio del Louvre "vestido con la mayor sencillez y modestia, pero seguido de seis pajes ataviados con paño de oro frisado que pregonaban que había llegado el tiempo en que los más pelafustanes serían los más arriscados", es decir, los que irían engalanados más ricamente.

Todas las nuevas modas culinarias no fueron tan paradójicas y provocadoras, pues muchos de los productos que entonces adquirieron prestigio —como las trufas y todas las frutas y verduras tempranas—, eran caros y escasos. Pero lo esencial era que la cocina se renovara constantemente, dado que el poder de sacar las modas, en este terreno como en los demás, pertenecía obviamente a los grandes señores —y a sus cocineros.

Vincent de La Chapelle, primero cocinero de Lord Chesterfield y luego, del príncipe de Orange, da fe de esta renovación sistemática en el prefacio de su *Cocinero moderno*: "Las artes tienen reglas generales; quienes quieran ejercerlas han de conformarse a ellas. Sin embargo, tales reglas no bastan, y la perfección exige que se trabaje sin cesar en afinar una práctica constante y, sin embargo, sujeta, como todas las cosas, a la vicisitud de los tiempos; y por ello, es absolutamente necesario que se sigan las reglas de hoy. La mesa de un gran señor, servida en el presente de la misma manera que hace veinte años, no satisfaría a los convidados".

Sin embargo, la ideología del progreso vino rápidamente a disfrazar la vanidad de estas modas y la brutalidad de esa mecánica del prestigio social. Por ejemplo, el autor de *London Art of Cookery* escribía en 1785: *Cookery, like every other Art, has been moving forward to Perfection by slow Degrees; and though the cooks of the last century boasted of having brought it to the highest Pitch it could bear, yet we find that daily Improvements are still making therein, which must be the case of every Art depending on Francy and Taste* (…). Y hemos visto que ya en 1739 los prologuistas de *Los dones de Comus* también explicaban las transformaciones de la cocina por los progresos de la civilización, aunque eran especialmente conscientes de lo que el arte de los cocineros debía al gusto de los grandes señores para quienes trabajaban.

Por consiguiente, parece que el mecanismo de la distinción social y las rivalidades de clase dentro de las elites tuvieron algo que ver tanto en la elaboración del concepto de gusto, como en la elaboración de la ideología del progreso de las artes. Sin embargo, no pueden explicar todo.

El hombre de gusto, efectivamente, nunca procedió en exclusiva de las rancias familias aristocráticas, y desde luego, no todos los aristócratas de rancio abolengo se distinguieron por su gusto. Por añadidura, si los hombres adinerados resultaban odiosos por serlo, y si los burgueses eran personajes de comedia, los *hobereaux* apenas recibieron mejor trato: vean *Monsieur de Pourceaugnac* y algunos otros personajes literarios de los siglos XVII y XVIII.

Vamos a ir más lejos: no es obvio que el concepto de gusto naciera de una crítica del fasto de los nuevos ricos. Hay que esperar a 1832 para que el *Diccionario de la Academia* contraponga "gusto" a "riqueza", y a 1835 para que lo contraponga a "lujo" y a "magnificencia". En ninguno de los grandes diccionarios de los siglos XVII y XVIII se encuentra huella de tales antagonismos o asociaciones.

Es cierto que el gusto sólo pertenecía a un pequeño número de individuos. Según La Bruyère, "pocos son los hombres cuyo ingenio va acompañado de un gusto seguro"; y la *Enciclopedia*, tras observar que hay bellezas "que no emocionan sino a las almas sensibles", concluye que "ese género de bellezas hechas para pocos es propiamente el objeto del gusto".

Por otro lado, varios autores pensaron que el gusto era innato. Para Saint-Évremond, "el gusto es un sentimiento que no se puede aprender ni enseñar: es preciso que haya nacido con nosotros". Del mismo modo, Richelet escribía que "es una parte de nosotros mismos que ha nacido con nosotros". Y el *Diccionario de Trévoux*, en 1752, desarrollaba la misma idea de manera más extensa: "El gusto no viene del saber: se pueden tener muchos conocimientos, gran entendimiento, y un gusto muy malo. El gusto es un sentimiento natural que está en el alma, y que es independiente de todas las ciencias que uno pueda aprender. Es muy cierto que algunas veces puede perfeccionarse con los conocimientos, pero también, a veces, éstos lo arruinan (…). De manera que puede decirse que el gusto es el juicio de la naturaleza (…)".

Sin embargo, en estas reflexiones sobre el gusto nadie expresó la idea de que el gusto podía ser hereditario y pertenecer únicamente a personas bien nacidas. En esta sociedad del Antiguo Régimen, en la que los nobles no se cohibían para atribuirse la exclusividad del valor y reivindicaban el monopolio de las armas, tal silencio parece significativo: otras personas distintas de ellos podían tener buen gusto.

No sólo los salones literarios estuvieron ya en el siglo XVII llenos de personas brillantes de origen plebeyo, sino que los aficionados y mecenas que estimulaban a los más célebres escritores y artistas, que les mantenían o les hacían encargos, distaban de ser todos nobles de rancio abolengo. Fouquet, que había amasado su inmensa fortuna trapicheando en Hacienda, descubrió a raíz de la Fronda a la mayor parte de los literatos, pintores, arquitectos, jardineros, etcétera, que iban a ilustrar el siglo de Luis XIV. Un poco más tarde, el banquero Lambert se construyó en la isla de San Luis un palacete que valía tanto como el del duque de Lauzun. Y algunos anfitriones célebres por la exquisitez de su mesa fueron burgueses enriquecidos o

nobles recientes: los más conocidos son Grimod de La Reynière, inventor de la literatura gastronómica y, antes que él, su padre, el recaudador mayor de impuestos; pero ya en el siglo XVII, podría citarse al hacendista Béchameil, que dio nombre a nuestra salsa bechamel, o a Jacques Amelot, a quien Pierre de Lune dedicó su *Nuevo cocinero* (1660) para agradecerle que le hubiera enseñado a "contentar un gusto difícil". Ahora bien, este Jacques Amelot, presidente primero de la *Cour des Aides*, no era marqués de Mauregard hacía mucho tiempo, pues su familia no había sido ennoblecida hasta 1580. ¿Es necesario añadir que la marquesa de Pompadour, hija de un proveedor del ejército llamado Poisson, se mostró especialmente sagaz en la elección de los escritores y artistas a los que protegió, y que muchas de las grandes recetas de la cocina francesa sacan sus nombres del *château* que poseía en Bellevue?

Pero no insistamos sobre el siglo XVIII y veamos más bien, para el principio del siglo XVII, el testimonio de *La historia cómica de Francion* (1623). El protagonista pertenece a la baja nobleza bretona y detesta a los titulares de cargos públicos y a los negociantes. Lo manifiesta brutalmente en cuanto se hace íntimo de un gran señor que le protege: "Los hombres de Justicia, de Hacienda y de Comercio pasaban a diario por mis manos, y no podéis imaginar cuánto placer me causaba dar bastonazos sobre el raso negro; quienes se decían nobles y no lo eran, tampoco se encontraban exentos de sentir los justos efectos de mi cólera". Ya antes de conocer a este gran señor, Francion ha constituido una banda de jóvenes para impedir que los hijos de burgueses ennoblecidos estén en el candelero. Ahora bien, ¿quiénes son los miembros de tal banda? "Todos los que quisieron guardar esas ordenanzas (…) fueron recibidos (…) y no importaba ser hijo de mercader, ni de administrador de rentas con tal que se vituperara el negocio y la Hacienda. No mirábamos el origen, sólo mirábamos el mérito".

Así pues, son jóvenes de condiciones sociales distintas quienes se ponen al servicio del ideal aristocrático de Francion. Los "valientes y generosos" no defendían sus intereses de clase ni un ideal religioso, sino un estilo de vida mundana, elegido libremente. Esto ya a principios del siglo XVII. Del mismo modo, en el transcurso de los decenios siguientes, será una comunidad de modales y de gustos lo que reúna a individuos de muy diferente origen, fortuna y profesión alrededor de las mesas de festines o en los salones. Gustos en materia de lengua, de literatura, de música, de pintura, de arquitectura, de jardines, de mobiliario, de vestido, de cocina, etcétera. Las producciones de las artes en estos distintos terrenos no tuvieron por función únicamente, ni tal vez principalmente, hacer más cómoda y más placentera la vida de las elites, sino permitirles que manifestaran su buen gusto, nuevo criterio de distinción social.

Estos criterios fueron múltiples, como los ámbitos de la vida social: un poder superior en el ámbito político, militar o económico no implicaba forzosamente una situación más relevante en el ámbito de las relaciones mundanas. Y en ese ámbito, la cuna, la riqueza, la brillantez, etcétera, eran criterios de distinción independientes

unos de otros. Pero hay que observar que fue en ese ámbito de la vida mundana en donde los criterios de distinción se multiplicaron, en el transcurso de los siglos. La Edad Media sentó la cortesía, que subsistió en las épocas siguientes con los nombres de *civilité, urbanité* y *politesse*; el Renacimiento insistió en el buen decir, que tampoco dejó de ponderarse desde entonces, y el siglo XVII inventó el buen gusto.

Este concepto, que participa del ser y del tener, es de todos los que acabamos de mencionar el primero que se refiere al individuo como consumidor. Sin duda esto debe de tener alguna relación con el hecho de que los grandes señores, que desde el siglo XVII perdieron definitivamente la esencia de sus antiguos poderes políticos y militares, fueran en adelante sobre todo grandes consumidores; y con el hecho de que, en definitiva, fuera en el terreno del lujo y del consumo donde las diferentes clases que componían las elites sociales de los siglos XVII y XVIII pudieron comunicarse con mayor facilidad.

El buen gusto es también la primera virtud social que, en el ámbito de la vida mundana, se refiere tanto a la interioridad de los individuos como a su apariencia. La cortesía o el buen decir se referían al comportamiento de los individuos respecto de sus semejantes; en cambio, el gusto se refiere también a lo que los individuos son y a lo que sienten en su relación con las cosas. El siglo XVII se interesó mucho por las apariencias, pero tal vez fuera menos frío y solemne de lo que se imagina, ya que fue también la época en que empezaron a preocuparse de lo que los individuos sienten y son en su ser íntimo.

# La individualización del niño

Jacques Gélis

## *Un cuerpo “propio” y un cuerpo “de los demás”*

Durante siglos, y a pesar de los esfuerzos de la Iglesia para abolirla, dominó en Europa occidental lo que podría llamarse una conciencia “naturalista” de la vida y del paso del tiempo. En una sociedad que siguió siendo profundamente rural hasta el siglo pasado, la tierra madre era el origen de todo tipo de vida: un vivero inagotable que garantizaba la renovación de las especies, y en particular la de la especie humana. Todos los años la naturaleza representaba la misma obra; las estaciones se seguían sin tregua, y el mundo era arrastrado por este movimiento sin fin. En este universo en constante renovación, no había nada más grave que la esterilidad de la pareja, porque interrumpía el ciclo y quebraba la solidaridad del linaje. Cada miembro de la familia dependía de los demás; sin ellos, no era nada. Los adultos en edad de tener hijos establecían el vínculo entre pasado y futuro, entre una humanidad pasada y una humanidad venidera. Romper el hilo era una responsabilidad insensata. Y puesto que la mujer era quien llevaba en su seno al niño, quien lo alumbraba y quien seguidamente lo alimentaba, desempeñaba un papel esencial; era ella la depositaria de la familia y de la especie. De ahí los ritos de fecundidad a los que se sometía en los “santuarios de la naturaleza”, cerca de las piedras de fecundidad, de los manantiales y de los árboles fecundantes, como si la semilla de niño se hallara en la naturaleza, cerca de ciertos lugares privilegiados.

Cada individuo describía un arco de vida, más o menos largo, según la duración de su existencia; se salía de la tierra por la concepción, y se volvía a ella por la muerte. En efecto, bajo tierra se encontraba la residencia de los muertos, la reserva de las almas que esperaban una reencarnación, esas almas de los antepasados que habían “entregado el alma” y que un día renacerían en uno de sus nietos. ¿Acaso no se perpetuó durante mucho tiempo la costumbre de dar el nombre del abuelo o de la abuela al nieto o nieta, como para afianzar mejor la permanencia de la familia? Tras estas creencias y comportamientos se adivina la estructura circular de un ciclo vital original y se trasluce la idea de un mundo pleno, de una gran familia de vivos y muertos siempre igual en número, que pierde aquí lo que recupera allá.

Esta conciencia de la vida y esta imagen del sucederse de las generaciones remitían a una conciencia del cuerpo muy diferente de la nuestra. Dicha imagen del cuerpo era ambivalente. Cada ser tenía su cuerpo, su propio cuerpo, pero la

dependencia respecto del linaje, la solidaridad de sangre eran tan fuertes que el individuo no podía sentir su cuerpo como plenamente autónomo: este cuerpo era el suyo, pero era también un poco el de “los demás”, el de la gran familia de los vivos y de los antepasados muertos.

El destino colectivo al que uno se hallaba asociado estrechamente y el disfrute individual de los placeres de la existencia —la aspiración a “querer vivir su propia vida” que nosotros consideramos legítima—, eran contradictorios, y la prioridad se dirigía al cuerpo cuya perennidad había que garantizar a toda costa, al cuerpo del linaje. El individuo sólo disponía del suyo en la medida en que este disfrute no contrariara los intereses de la familia. En cierto sentido, el hombre transmitía la vida sin poder, en realidad, vivir la suya. Su único deber era dar la vida.

En esta concepción de la vida y del cuerpo, al niño se le consideraba vástago del tronco comunitario, parte del gran cuerpo colectivo que, mediante la superposición de las generaciones, excedía al tiempo. Por consiguiente, pertenecía al linaje al menos tanto como a sus padres. En este sentido, era un niño “público”. Sin embargo, el estrecho vínculo que le unía a su madre hasta el destete, se contradecía, en apariencia, con esta interpretación. En realidad, esa relación excepcional respondía a una necesidad: el niño es incapaz de subvenir solo a sus necesidades elementales, porque nace “inacabado”. La madre, tras haberle alimentado con su sangre durante el periodo de gestación, le alimentaba con su leche, que se consideraba sangre blanqueada. Destetado a los veinte, a los veinticuatro o a los treinta meses, el niño entraba progresivamente en ese periodo de la primera infancia en el que la parte pública de su educación tendía a aumentar, aunque durante mucho tiempo las enseñanzas del padre y de la madre siguieran siendo preponderantes. Y es que, desde su nacimiento, “lo público” y “lo privado” se hallaban entrelazados con fuerza, ya que su condición dependía, precisamente, tanto de lo uno como de lo otro. El niño venía al mundo en un lugar privado, en la habitación en la que vivían sus padres, pero en medio de una asistencia de parientas y vecinas que convertía su nacimiento en acto público. Sus primeros pasos los daba con carácter simbólico en donde reposaban los antepasados, en el cementerio, o también en la iglesia, durante la misa, en el momento de alzar. Por consiguiente, era otro ritual público lo que marcaba el inicio de una relativa autonomía del niño. Esos primeros pasos que daba solo tranquilizaban a los padres y probaban ante todos la perennidad del linaje.

El bautismo, a la par sacramento que borraba el pecado original y rito de socialización del niño, era también ocasión de cerciorarse, mediante procedimientos mágicos, de la calidad de los sentidos de la criatura. Tras la ceremonia y en ausencia del sacerdote, la “rodadura” del cuerpo del niño sobre el altar tenía por fin fortificar el cuerpo, evitarle más tarde el raquitismo y la cojera. Para que no fuera “baboso”, esto es, tartamudo o mudo, los padrinos tenían que besarse debajo de la campana, al salir de la iglesia. A veces incluso “la juventud” desempeñaba un papel importante en el ritual. En Massiac (Auvernia), a comienzos del siglo pasado, los muchachos que

habían seguido el cortejo armaban un estrépito espantoso, con carracas y martillos, inmediatamente después de que el niño recibiera el sacramento: era la garantía de que el niño tendría más tarde voz y buenos oídos y de que la niña hablaría y cantaría bien.

La primera infancia era la época del aprendizaje. Aprendizaje del espacio de la casa, del pueblo, del terruño. Aprendizaje del juego, de la relación con los demás niños: niños de la misma edad o mayores, que sabían más y que se atrevían a más. Aprendizaje de las técnicas del cuerpo, aprendizaje de las reglas de pertenencia a la comunidad lugareña, aprendizaje de las cosas de la vida. Padre y madre ocupaban un lugar importante en esta primera educación. Si, desde los siete u ocho años, los muchachos seguían a su padre a los campos, antes de que les "colocaran" en casa de un vecino o de un pariente, las muchachas se quedaban, por lo general, con su madre, junto a la que aprendían su futuro papel de mujer. Por tanto, el aprendizaje de la infancia y de la adolescencia debía robustecer el cuerpo, aguzar los sentidos, hacer al individuo apto para triunfar de las malas jugadas del destino y, sobre todo, capaz de transmitir la vida para que, llegado el momento, garantizase la permanencia de la familia. Esto suponía una forma de educación en común, un conjunto de influencias que convertían a cada ser en producto de la colectividad y que preparaban a cada individuo para el cometido que de él se esperaba. Existía poca intimidad en semejante contexto; pero día tras día se tenía cada vez con más fuerza la sensación de pertenecer a una gran familia a la que se estaba vinculado para lo bueno y para lo malo.

## *"¡No quiero que muera!"*

A comienzos de la década de 1580, cuando estaba criándose, uno de los hijos del *contrôleur des finances*[21] y alcalde de Loudun, Scevole de Sainte-Marthe, cayó enfermo de gravedad. Los médicos más hábiles fueron llamados a su cabecera, "pero sus cuidados fueron inútiles; desesperaron de que sanara". En ese final de siglo XVI Scevole era uno de esos hombres que no querían resignarse a la muerte prematura de un hijo enfermo. "Como era muy buen padre y muy docto", aceptó el desafío, sustituyó a los medicuchos claudicantes y "empezó a curarle por sí mismo. Para ello, buscó con gran aplicación todo lo que había de más curioso o de más sabio en relación con la naturaleza y la complexión de los niños. Por la bondad y la vivacidad de su espíritu llegó a penetrar hasta en los secretos más ocultos de la naturaleza y de la física, y tan acertadamente se sirvió de ellos que arrancó a su hijo de los brazos de la muerte". Seguramente el caso de Scevole sea ejemplar. Si se conoce es porque el feliz padre, instado a "conservar para la posteridad sus curiosas averiguaciones", las recogió en un poema latino, la *Paedotrophia*, en el que llamaba la atención sobre la manera de criar a los niños pequeños.

Desde finales del siglo XIV, en los medios acomodados de las ciudades aparecen indicios de una nueva relación con el niño. Se trata, más que de nuevas muestras de afectividad, de una voluntad de preservar la vida del niño que se afirma cada vez más. Dos siglos más tarde, el ejemplo de Scevole de Sainte-Marthe es absolutamente significativo de la actitud de las nuevas elites sociales del Renacimiento. Esta voluntad de salvar al niño no hace sino aumentar en el transcurso del siglo XVII y madame de Sévigné da prueba de ese rechazo de lo peor, cuando su nieta está enferma: "¡No quiero que muera!", exclama.

Librar a un niño de la enfermedad y de la muerte prematura, repeler la desgracia intentando curarlo: ésta es en adelante la meta de padres angustiados. Entendámonos bien: anteriormente los padres tampoco aceptaban la muerte de un ser querido; pero la conciencia de la vida, del ciclo vital, era diferente, y los padres no tenían otro recurso que engendrar otro hijo. Porque la vida era dura y porque era preciso perpetuar la estirpe… El rechazo de la enfermedad del niño sólo constituye un aspecto —sin duda esencial— de la nueva concepción de la vida y del tiempo. Prolongar la propia vida, abreviar los sufrimientos gracias a los cuidados que prodiga ese especialista del cuerpo que es el médico, no constituyen tampoco un empeño nuevo; pero la voluntad de cuidarse y de curarse se manifiesta con tanta fuerza desde el siglo XVI que denota, a todas luces, que el hombre se ve a sí mismo con otros ojos. Ahora bien, todavía a fines del siglo XVII, el cuerpo médico, mal preparado para su cometido, resulta absolutamente incapaz de responder a la petición de asistencia que surge de todas partes. Molière se hizo eco de ello. Y también otros, como John Locke, cuya obra *La educación de los niños*, publicada en Londres en 1693 y traducida al francés por Pierre Coste ya en 1695, se convirtió en uno de los clásicos de la pedagogía europea en el siglo XVIII. Desde el principio, el autor llama la atención de los padres sobre las virtudes de la prevención como medio más seguro de preservar la salud de sus hijos: "Al hablar aquí de la salud —precisa— mi propósito no es hablaros de la manera como un médico debe tratar a un niño enfermo o doliente, sino sólo señalar lo que los padres deben hacer sin el socorro de la medicina, para conservar y aumentar la salud de sus hijos o, cuando menos, para hacer que tengan una constitución que no sea propensa a enfermedades".

## *Un cuerpo "propio", un hijo "propio"*

No es fácil conciliar las exigencias del linaje, la necesidad de perpetuarlo que se siente aún con viveza, con el deseo creciente del individuo de vivir su propia vida plenamente, de disponer de ella libremente. Elemento que mantiene el linaje, que establece el vínculo entre pasado y futuro, hasta entonces no había tenido que preocuparse de sí mismo, o muy poco. Luego resulta que este hombre se pone a

pensar en su propio interés, inmediato y venidero; aprende a contar; sabe que tiene el tiempo contado; el tiempo de vivir.

A fin de resolver lo mejor posible la contradicción que se siente entre la aspiración a vivir y la voluntad de perpetuarse, se empiezan a modificar los comportamientos familiares. El espíritu de cálculo no se limita al terreno de la mercancía; se insinúa en la estrategia familiar en una forma desconocida hasta entonces, lleva a que se establezcan nuevas reglas. El debate sobre el préstamo con interés y la usura había llevado a hacer ajustes con el Cielo y al establecimiento de nuevas estructuras comerciales; las contradicciones de los intereses del linaje con los del individuo se resolverán mediante ajustes sucesivos, a medida que se vaya debilitando el espíritu del linaje y que se vayan acrecentando los poderes del individuo.

A este nuevo modo de relación entre el individuo y el grupo corresponde una nueva imagen del cuerpo. Mientras que los vínculos de dependencia respecto de los parientes se vivían antaño de manera carnal, en adelante van a aflojarse; el cuerpo gana autonomía, se individualiza: “mi cuerpo es mío”, e intento librarle de la enfermedad y del sufrimiento; pero sé que es perecedero y, por tanto, sigo perpetuándolo a través de la semilla de otro cuerpo, el cuerpo de mi hijo. El hecho de que el cuerpo individual se desgaje simbólicamente del gran cuerpo colectivo de la estirpe constituye, seguramente, la clave de muchos comportamientos de los siglos del clasicismo. Este modelo permite, a buen seguro, comprender mejor por qué el niño ocupa en adelante un puesto tan importante en las preocupaciones del padre y de la madre: un niño al que quieren por sí mismo y que es su alegría de cada día.

A la conciencia de un ciclo de vida circular sucede gradualmente —primero en las clases acomodadas, luego en las categorías sociales menos favorecidas; primero en las grandes ciudades, luego en los burgos y, más despacio, en el campo— una conciencia más lineal y más segmentada de la existencia. En este contexto, el individuo tiene el valor que tiene, y la sombra del grupo familiar, del parentesco, ya no borra la personalidad.

## *Un nuevo sentimiento de la infancia*

Este cambio de actitud respecto del niño, que es fundamentalmente mutación cultural, tiene una duración indefinida. Es imposible que establezcamos una cronología precisa. A falta de certezas, tenemos algunas observaciones, ya que la evolución no llevó el mismo paso en todas partes, sufriendo, por efecto de las fuerzas políticas y sociales, aquí bruscos frenazos, allá aceleraciones repentinas. Nadie duda de que la ciudad, lugar de innovación por excelencia, diera la pauta. ¿Acaso no fue en la ciudad donde emergió progresivamente, desde el siglo XV, la “familia moderna”

reducida a la pareja con sus hijos? En la ciudad del Renacimiento, la relación íntima con la tierra madre tiende a desaparecer, la percepción de la sucesión de las estaciones se pierde. En consecuencia, la referencia a los antepasados, que hasta ayer era esencial, se debilita: en la ciudad, cada vez hay menos sitio y menos tiempo que dedicarles; en cuanto a los problemas de esterilidad de la pareja, evidentemente ya no van a solucionarse con recursos “naturales” y mágicos. En este medio reconstruido por el hombre, en esta ciudad del Renacimiento “pensada como cuerpo” cada vez con más frecuencia, la reducción a la familia nuclear implica el acondicionamiento de un espacio doméstico más íntimo. Las ciudades italianas, en particular Florencia, iniciaron una evolución en este sentido ya en el siglo XIV; en el siglo XV y sobre todo en el XVI, Inglaterra, Flandes y Francia las seguirán.

La evolución del sentimiento de la infancia no se manifiesta de manera lineal. En Francia, por ejemplo, el siglo XVII constituye un momento si no de reacción, por lo menos de freno. Las conmociones políticas y religiosas del siglo XVI constituyen los síntomas de una crisis profunda de los valores; de ello da prueba también la “epidemia de brujería” que afecta entonces a buena parte de Europa, y su represión. Puede discernirse un nuevo sentimiento de la infancia ya en la primera parte del siglo, y temas que con demasiada frecuencia consideramos que datan del siglo XVIII se suelen tocar en el discurso literario y médico dos siglos antes. Por ejemplo, los fajos: el niño, al llegar al mundo, entra en un universo de imposiciones del que se convierten en símbolo los fajos, ya que le privan de toda libertad corporal, lo que —dicen algunos médicos del siglo XVI, como Simon de Vallambert—, no puede ser sino funesto para su desarrollo y su salud. Por ejemplo, las deformaciones voluntarias del cráneo que gorros y capillos mantienen durante toda la primera infancia: el niño es una cera blanda sobre la que se puede actuar para que su fisonomía se ajuste a un modelo estético ideal. Por ejemplo, la crianza por un ama ajena a la familia. Su práctica, por lo general, es desaconsejada y hasta condenada por los moralistas: es peligroso para un niño pequeño aún no “terminado” que se le alimente con “leche mercenaria”; y ya que se admite que “lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama”, ¿no correrá peligro su propia identidad de resultar afectada por una “transfusión” que atañe tanto al cuerpo como al espíritu? En este sentido, la cuestión de la lactancia debe situarse en el debate más general entre la naturaleza y la cultura, lo innato y lo adquirido.

Dar un niño a criar no es una novedad del siglo XVI: en Florencia la práctica se conoce ya desde finales del siglo XIV y se extiende en el transcurso del siguiente siglo. Esta separación, que se pretende siempre temporal y que a menudo se termina, como se sabe, con la muerte de la criatura, es condenada con firmeza por un discurso médico y letrado moralizador, que tiende a culpabilizar a los padres: los animales alimentan a sus crías… Si los padres hacen caso omiso de ello, es porque en el mundo de la ciudad se imponen otros valores, diferentes de los del mundo rural en que los niños viven con las amas de cría. Efectivamente, la esposa del hombre de

condición se ve liberada de una de las más pesadas tareas que de ordinario le incumben; y aunque por aceptar que a sus hijos los críe un ama el tiempo que media entre sus embarazos se acorta, le quedan periodos de tiempo libre que puede dedicar a la conversación, la lectura o el paseo. Ésta es una manera distinta de plantearse la existencia aunque la mujer pague por esa libertad un alto precio: alejamiento de los seres queridos, dependencia cada vez más acentuada del marido. En efecto, lo que se pone en juego al separar la fecundidad y la crianza del niño es a la par la imagen y el puesto de la mujer en el ciclo vital. La separación de dos funciones complementarias y estrechamente asociadas hasta entonces va a contribuir a reducir a la mujer al papel de simple reproductora: se espera de ella que sea fecunda, que lleve al niño en su seno y que le dé a luz. Porque en la ciudad el niño procede en primer lugar del padre y del linaje paterno.

En la época en que ciertos padres dan a su hijo a criar, otros hallan en su compañía "entretenimiento y alegría". Las dos actitudes no son contradictorias; son prueba de que, ahora, se puede elegir. Desde luego, la "naturaleza" continúa hablando en favor del niño criado por su madre; pero ésta no sólo tiene deberes; de ahora en adelante pretende tener también derecho a vivir, y recibe la aprobación del padre cuando manifiesta el deseo de conservar un cuerpo íntegro y agradable. Sin embargo, la elección no siempre es obvia. No es fácil conciliar los intereses del niño con los de la madre. Por tanto, no hay que extrañarse de que se den distintas respuestas a estas cuestiones.

## *Afectividad y educación*

Las nuevas relaciones que establecen estos "nuevos padres" con sus hijos influyen, claro está, en los comportamientos de estos últimos. Los textos de los siglos XVI y XVII se hacen eco de ese "nuevo niño". Es más despierto, más maduro; esto se observa y causa asombro. Por ejemplo, a comienzos del siglo XVII, Louise Bourgeois, partera de la reina María de Médicis, anota en sus *Instrucciones* a su hija que "los niños pequeños del presente son muy sutiles". Es entonces cuando los moralistas empiezan a denunciar la complacencia culpable de los padres y las madres respecto de sus hijos. Y su discurso se extiende a lo largo del siglo. "Con mucha sabiduría la naturaleza ha inspirado a los padres amor hacia sus hijos —observa Locke en 1693— pero si la Razón no modera ese afecto natural con una extrema circunspección, degenera fácilmente en indulgencia excesiva. Que los padres y madres amen a sus hijos pequeños, es lo más justo; su deber les obliga a ello. Pero sobre todo, no contentos con amar sus personas hasta llegan a estimar sus defectos". Y estos padres "demasiado apasionados de sus hijos" no se dan cuenta del daño que les causan, "pues cuando los niños se hacen mayores y sus malos hábitos crecen en proporción,

los padres, que ya no pueden regalarles ni juguetear con ellos, comienzan a decir que son unos pillos, unos espíritus ariscos y llenos de malicia”. “Pero si a un niño se le acostumbró a tener plena libertad de hacer todo lo que quiso mientras llevó el sayo vaquero, ¿por qué ha de parecernos extraño que pretenda el mismo privilegio y que use de todas sus mañas para seguir disfrutándolo cuando llega a llevar las calzas?”.

No se condena la privatización de la educación, lo que se teme es que, entendida de este modo, tenga consecuencias nefastas para el niño. El “mimo” es causa de demasiadas debilidades. ¿Acaso ciertas madres no llegan a tener comportamientos absolutamente execrables? Como las que, nada más dar a luz, por tanto impuras, no saben “guardarse de ese celo indiscreto que tienen de abrazar y besar a su hijo. Se reconoce por su indiscreción —señala el médico Jacques Duval— que les tienen un amor de mono, que es, según dicen, que estrecha tan fuertemente a sus crías, por un ardiente deseo de amistad, que las sofoca”.

Para luchar contra semejantes “excesos”, toda una corriente pretende imponer en el transcurso del siglo XVII reglas de comportamiento conformes al decoro… Y tal vez haya que ver en esta actitud represiva frente a una educación privada en la que se concede demasiada importancia a la afectividad, una de las razones de que la Iglesia y el Estado se hagan cargo del sistema educativo. Este paso progresivo de lo privado a lo público coincide, en efecto, con la voluntad del poder político y religioso de controlar el conjunto de la sociedad. Y las nuevas estructuras educativas, en particular las de los colegios, cuentan rápidamente con la adhesión de los padres. En efecto, éstos se convencen de que su hijo está siempre a merced de instintos primarios que es preciso contener y de que es importante “someter sus deseos al gobierno de la Razón”. Llevar a un niño a la escuela es, por tanto, sustraerle a la naturaleza. Pero la causa esencial de tal adhesión seguramente no es ésa. La nueva educación debe su éxito a que conforma los espíritus y, al mismo tiempo, responde a las exigencias de un individualismo que aumenta sin cesar. No hay contradicción de la “privatización” del niño dentro de la familia nuclear con la educación pública que se le da. Una conciencia de la vida que ya no implica el respeto de las antiguas solidaridades y que pretende valorar al individuo obliga a volverse hacia terceros, preceptores y directores de estudios, que tienen como misión hacer que el niño acceda a conocimientos que no podría recibir de sus padres. Éstos comprenden, en efecto, que la reducción del espacio privado podría frustrar al niño, ya que ellos mismos son incapaces de darle una formación distinta de la que antaño recibía de la comunidad.

Así pues, se efectúa un doble paso: de la familia troncal a la familia nuclear; de una educación pública comunitaria y abierta, destinada a integrar al niño en la colectividad para que adopte los intereses y los sistemas de representación de la estirpe, a una educación pública de tipo escolar, destinada también a integrarle y, al mismo tiempo, a facilitar el desarrollo de sus capacidades.

## *Modelos públicos de uso privado*

La modificación de la condición del niño no sólo resulta de las transformaciones que sufrieron las estructuras familiares en los siglos del clasicismo. La Iglesia y el Estado desempeñaron indiscutiblemente un cometido en ese cambio. Por eso, la afirmación del sentimiento de la infancia hacia 1550 vino acompañada de toda una serie de disposiciones legales que respondían, a la vez, a escrúpulos de moral religiosa y a preocupaciones de carácter público. Esta legislación, poco aplicada en su momento, es también el testimonio de los primeros balbuceos de una política de protección a la primera infancia, primicias de una intervención más amplia del Estado en las cuestiones demográficas.

Pero, ciertamente, fue la difusión de modelos ideológicos lo que convirtió en esencial el cometido de la Iglesia y del Estado. Estos modelos de niño son modelos fuera de lo común: no por ello han contribuido en menor grado a la “privatización” de la imagen del niño. Modelos inaccesibles, vinieron a reforzar la emergencia del niño como individuo en la sociedad occidental.

La Iglesia, que supo utilizar el soporte textual e iconográfico que ofrecía la imprenta, difundió dos modelos: el del niño místico y el del Niño Cristo. Al exaltar las virtudes de los que tienen una fe lo bastante fuerte para soportar los peores tormentos corporales, que pueden llevarles a la muerte prematura, la corriente mística contribuyó a valorar al individuo. A ella se debe la creación del modelo de santidad infantil: la imagen del hombre-santo excepcional es también la del niño-santo excepcional, como Pedro de Luxemburgo o Catalina de Siena. Desde su más temprana edad, estos niños no tuvieron más ambición que consagrarse a Dios, y ese amor a Dios les llevó a perder el apego a las cosas de aquí abajo, a desatender los más elementales deberes que requiere un cuerpo aún endeble, los cuidados de la higiene y los de la alimentación. La exaltación de la infancia mística es un proceder que se contrapone en todo a la concepción “naturalista” del cuerpo solidario. Éste no toleraba la ruptura del ciclo vital; el cuerpo místico, en cambio, implica el celibato, postula la ausencia de descendencia, o mejor, aspira a una posteridad de un nivel superior, a una posteridad espiritual.

En el transcurso del siglo XVII se desarrolla en Francia toda una corriente de devoción a la infancia de Cristo: el cardenal de Bérulle y, luego, el Carmen y el Oratorio contribuyen a dar al movimiento alcance popular. Los manuales de devoción destacan entonces los rasgos humanos del “Dios-niño”, cuya inocencia y dulzura tanto emocionan a los fieles reunidos alrededor del belén. Un sacerdote de Orleans, Pierre Thureau, refiere en su obra, *El Santo Niño Jesús*, publicada en 1665, que en la escuela de Châteauvieux, un burgo “desolado” de la diócesis, puede verse “un gran Niño Jesús de talla dulce, que está envuelto en sus mantillas tendiendo las manos a todos los que quieran ser sencillos y pequeños como él y principalmente a los niños”. En una sociedad en la que, durante tres siglos, un ministerio sacerdotal basado en el

miedo hace a todos sensibles a los peligros de la carne, del cuerpo, lugar de pecado, la imagen de estos niños ejemplares viene en apoyo de nuevas formas de piedad interior.

Todos estos "emblemas de amor divino" no impiden que en la misma época se difunda un modelo laico de niño excepcional, en el extremo opuesto del niño místico y del Niño-Cristo, ya que es en esta tierra en donde llega a realizarse: el niño prodigio. En el siglo XVII, libros y retratos dan a conocer a algunas de estas figuras. Por ejemplo, en 1613 se publica *La civilidad moral de los niños compuesta en latín por Erasmo, traducida en francés por Claude Hardy, parisiense, de nueve años de edad*. En cuanto al "pequeño de Beauchasteau", nacido hacia 1630, desde los siete años habla varias lenguas y, a los doce, publica un libro de poemas. Pero es cierto que el siglo XVIII, con Amadeus, soporta bien la comparación…

A los niños reales no se les pide que den a conocer sus méritos: son ya niños públicos. Sobre todo si se trata del delfín. Su nacimiento tiene lugar en público, y, durante su primera infancia, para él no existe en realidad la vida privada; se le vigila constantemente, se observa e incluso se anota el menor de sus gestos, como prueba el texto que dejó Héroard, médico del pequeño Luis XIII. El niño vive a la vista de la corte; pero pese a ser futuro padre de sus súbditos, apenas tiene contacto con ellos. Lo que le da a conocer, por lo menos a parte de ellos, es la moneda más que el grabado. En la segunda mitad del siglo XVII, y más aún en el siglo XVIII, los nacimientos principescos ocupan un puesto primordial en la acuñación de moneda, que se ha convertido en privilegio real. En esos tiempos favorables al aumento de población, es un medio seguro de imprimir en las conciencias la imagen de una pareja real rodeada de sus hijos y también de invitar a cada matrimonio a seguir el augusto ejemplo.

## *Interés e indiferencia respecto a la infancia*

Para el aprendizaje de las cosas esenciales, el niño siempre dependió a la vez de lo "público", del exterior, y de lo "privado", de sus padres. Estas influencias solían ser complementarias: lo que cambió en el transcurso de los siglos del clasicismo fue la respectiva proporción de ambas.

Por lo tanto, la condición del niño remite constantemente a varios niveles de representaciones y de prácticas. No obstante, el sentido de la evolución resulta claro: al niño se le va concediendo progresivamente el puesto que hoy tiene en la familia. ¿Pero de qué niño, de qué familia se trata?

Es difícil de creer que a un periodo de indiferencia ante la infancia sucediera otro en el que, con el concurso del "progreso" y de la "civilización", fuera el interés lo que prevaleciera… El interés o la indiferencia no son en realidad la característica de tal o cual periodo histórico. Ambas actitudes coexisten en una misma sociedad,

prevaleciendo una sobre la otra en un momento determinado por razones culturales y sociales que no siempre es fácil discernir. La indiferencia medieval ante el niño es una invención; y en el siglo XVI, como hemos visto, los padres se preocupan de la salud y de la curación de sus hijos.

En consecuencia, la afirmación del "sentimiento de la infancia" en el siglo XVIII, es decir, de *nuestro* sentimiento de la infancia, ha de interpretarse como síntoma de una profunda transformación de las creencias y de las estructuras mentales, como signo de una mutación sin precedentes de la conciencia de la vida y del cuerpo en Occidente. A una concepción de la vida que era la de la estirpe y la comunidad la sustituyó otra: la de la familia nuclear. A una condición en la que lo "público" y lo "privado" desempeñaban su papel en la formación del niño, siguió otra que ampliaba los derechos de la madre y sobre todo del padre sobre su hijo. Pero, en un clima de creciente individualismo, mientras que se trataba de favorecer el desarrollo total del niño, la pareja, alentada por la Iglesia y por el Estado, delegó parte de sus poderes y responsabilidades en el educador. Al modelo rural siguió un modelo urbano y el deseo de tener hijos no ya para garantizar la permanencia del ciclo, sino simplemente para darles cariño y recibirlo de ellos.

# La escritura del ámbito privado

Madeleine Foisil

La vida privada tanto como la vida íntima, situadas en el interior de la vida cotidiana, no son fáciles de delimitar, bien porque se confundan con la vida pública, bien porque el pudor haya hecho que se oculten a los demás. Al explorar memorias, diarios y *livres de raison*, no tratamos de construir a partir de anécdotas y de hechos curiosos una vida privada del mismo modo que se han escrito, y a menudo brillantemente, numerosas vidas cotidianas, sino más bien de llegar a ver cómo se percibió en las mentalidades: esto es, más que la vida privada la actitud ante la vida privada, y no sólo la narración, sino también los silencios: no sólo el discurso, sino también su laconismo o su ausencia. Los resultados que aquí presentamos sólo lo son a título de ensayo; no son ni homogéneos ni exhaustivos, sólo se apoyan en una muestra de textos y son más las preguntas que plantean, que las respuestas que ofrecen. Por medio de tales resultados ambicionamos destacar cuán rica es la problemática que planteó Philippe Ariès.

## Definición de un género

Memorias, diarios y *livres de raison*, muy diferentes en sus formas, fueron las principales expresiones de la escritura privada de fines del siglo XVII, y del siglo XVIII. Es conveniente recordar cómo los definían los contemporáneos, pues lo que transmiten y contienen no es de la misma naturaleza.

Podemos recurrir a las definiciones que daba Furetière en 1690, en su irremplazable *Diccionario*: “Memorias, en plural: se dice de los libros de historiadores, que fueron escritos por quienes participaron en los asuntos o fueron sus testigos oculares, o que contienen su vida y sus principales acciones. Lo cual corresponde a lo que los latinos llaman ‘comentarios’”. Y a continuación da unos ejemplos: Sully, Villeroy, el cardenal de Richelieu, el mariscal de Thémines y el de Bassompierre, Brantôme, Montrésor, La Rochefoucauld y Pontis.

“*Livre de raison* es un libro en el que un buen administrador o un comerciante escribe todo lo que recauda y gasta para darse cuenta y razón a sí mismo de todos sus negocios”.

Así pues, las propias palabras se contraponen. Autores de memorias, los historiadores o los testigos oculares de asuntos políticos; autores de *livres de raison*,

los buenos administradores o los comerciantes; objeto de las memorias, las principales acciones; objeto de los *livres de raison*, lo que se recauda y lo que se gasta.

## *Memorias de historia*

Las memorias, según la acepción que tienen en el siglo XVII, son el producto de la escritura individual de personajes públicos sobre el eco de sus actos y el brillo de su propia gloria, o sobre hombres o hechos de los que ellos fueron testigos preeminentes; su fin es que se lean. No habría habido *Memorias* de Saint-Simon ni *Diario* de Dangeau sin Luis XIV; no habría habido *Memorias* de Bassompierre sin Enrique IV, Luis XIII y las hazañas de la vida militar; no habría habido *Memorias* de madame de Motteville sin la reina Ana de Austria, ni *Memorias* de Villars sin la fama que tuvo en los campos de batalla.

Examinemos las observaciones que han hecho acerca de estas memorias tres de sus mejores comentaristas. Las memorias de fines del siglo XVI y del siglo XVII, obra de testigos de acontecimientos del Reino y de hombres de acción, se acercan deliberadamente al relato de historia, precisa Marc Fumaroli. Los autores de tales memorias, "que han dedicado demasiado tiempo a configurar y a interpretar un 'personaje público'", se afanan en el poco tiempo que les queda en darle un acabado definitivo. En estos textos hay vida pública, pero ninguna o muy poca vida privada.

Margaret Mac Gowan ha definido el contenido de las grandes memorias o memorias de historia, basándose sobre todo en el caso de Bassompierre. El autor de este tipo de memorias escribe como observador y espectador de su propia vida o de la vida de la mujer o el hombre de quien ha sido allegado, servidor o compañero. No escribe como testigo, como confidente o confesor, como analista de sí mismo, sino como analista de lo que todo el mundo puede mirar y ver. En estos textos se manifiesta el yo actuante, el que apenas tiene tiempo de reflexionar. "Es un ser sorprendido en los momentos más fuertes y más notorios de la acción", escribe Margaret Mac Gowan acerca de Bassompierre, y añade: "Se presenta a sus simpatizantes en technicolor, afanándose en las obligaciones de la guerra".

En estos autores del siglo XVII no hay concienciación del yo privado tal como lo entendemos actualmente. Más que autobiógrafos son autores de retratos casi oficiales. Yves Coirault, en su prefacio a la edición de las *Memorias* de Saint-Simon escribe: "Nos hemos habituado a memorias más íntimas, a confesiones fuertes e indiscretas (…), a autobiografías y a autorretratos en ropa interior"; y, al tratar de un posible estudio del hombre privado o íntimo, hace la distinción entre egocentrismo y egotismo: "La extrema complacencia de Saint-Simon respecto del duque de Saint-Simon, su egocentrismo a ultranza, no comunican a sus *Memorias* ese sabor de

egotismo que (…) nos resulta tan delectable en las memorias de nuestros contemporáneos (…). Cada cual es libre de lamentar que Saint-Simon no aparezca nunca en bata (…), que las escenas de intimidad interior sean casi siempre del interior de los demás”.

Un estudio sistemático acerca del repertorio de memorias que han hecho Louis André y, más recientemente, Cioranescu confirmaría y matizaría estas observaciones. El análisis de los títulos es ya de por sí sugerente. Títulos cortos, desde luego, reducidos a la palabra “memorias”, pero acompañados de una preposición que delimita el objeto de la escritura; y sobre todo títulos largos, la mayoría de las veces de naturaleza política, diplomática o militar, que justifican la empresa y las convierten desde el primer momento en memorias de vida pública. *Memorias de; de los; para; Memorias que contienen; tocantes a; para servir a; de lo que ocurrió; para dar notica; en donde se ve*: numerosos títulos se construyen de este modo. Títulos de veinte, de treinta palabras, que sitúan la obra en la historia del Reino y le dan así su razón de ser y su justificación. Nunca hubo semejante profusión para las memorias de vida privada. ¿Quiere esto decir que algunas memorias de historia no pertenecen a la categoría de las memorias de vida privada, si no en su totalidad, al menos en algunas páginas? Cualquier sistematización de este tipo de documentos, tan hondamente marcado por la individualidad del autor, resulta peligrosa.

Henri de Campion se abandona a la confidencia acerca de su hija, la pequeña Louise-Anne —*livre de raison*, libro de retiro, escribe Bernard Beugnot acerca de este escrito de fines de vida—; el abate de Marolles narra sus años de infancia, y Fontenay Mareuil dedica el relato de su vida pública a sus hijos, incluyéndolo así en el ámbito de lo privado.

Memorias de historia, autobiografía: ambos géneros no se pueden confundir. La autobiografía, que aparece mucho más tarde, obedece a una definición estricta que la distingue de las memorias e incluso la contrapone a éstas: “Autobiografía —define Philippe Lejeune en el ensayo que ha dedicado a este tema— es el relato retrospectivo en prosa que alguien hace de su propia existencia insistiendo principalmente en su vida individual, sobre todo en la historia de su personalidad”. Relato de la propia existencia, insistencia en la vida individual, historia de la personalidad del autor: rasgos esenciales en comparación con las memorias de historia que conceden prioridad al acontecimiento histórico y dejan en segundo término a la persona.

## *Diarios y* livres de raison

Al mismo tiempo que abundan las memorias de historia en los siglos XVII y XVIII, existen los diarios y los *livres de raison*. Innumerables, mal conocidos, dispersos

hasta una época reciente, se sitúan en un nivel y en una perspectiva distintos y muy modestos. La mayoría son, en su aspecto primero y más elemental, libros de cuentas, y cuando están más desarrollados, más elaborados y contienen más información, siguen articulándose y construyéndose a partir de la cuenta. Escritos al día, con la inmediata trascripción cotidiana, se elaboran según un esquema simple, el de la vida diaria, con su ritmo, sus aspectos materiales más prosaicos y sus actividades más corrientes, que son consignadas día tras día mediante una expresión escrita elemental, en fórmulas repetidas.

El diario y el *livre de raison* (esto ya lo hemos escrito del *Diario* de Gouberville, y la fórmula se aplica a todos los textos de la misma índole) dividen la duración y la acción en una serie de instantes inmediatos cuya unidad máxima es el transcurso del día. Esta aprehensión del tiempo fragmenta la acción, le quita su unidad en una yuxtaposición de pinceladas que no se hallan relacionadas entre sí por ninguna forma literaria. La narración, la descripción y las demás cualidades del estilo quedan excluidas en esta forma elemental de escritura. Éste es el motivo de que la literatura no reconozca los diarios ni los *livres de raison*: “Quienes practicaron la escritura diaria en el siglo XVII no se plantearon en ningún momento el problema de la creación literaria —ha escrito Elisabeth Bourcier— y nunca se invitó a estos autores a que ofrecieran la lectura de sus notas ingratas y monótonas a un público más vasto. Mientras que las memorias de historia y, más tarde, las confesiones y diarios autobiográficos se escribieron para ser publicados y se publicaron unas veces inmediatamente, otras más tarde, pero nunca quedaron en el anonimato, los diarios y los *livres de raison* quedaron sumidos en la mayor indiferencia hasta el día en que se convirtieron en fuente para el historiador y hasta para el etnólogo”.

¿Cuál es la contribución del *livre de raison*? A menudo un lujo de detalles más o menos importantes reconstruye la vida: por ejemplo, arden las brasas del fuego de la cocina y Gilles de Gouberville está al lado; la cámara no es lugar de intimidad, sino de sociabilidad; desde que despunta el día, antes de que el señor de Gouberville se levante, el libro no está en la biblioteca, sino en su mano, y un atardecer de febrero lo lee en voz alta. Vida de dentro, pero también vida de fuera; gestos del interior, pero también gestos del exterior que también pertenecen a la vida privada. Libro del espacio privado, pero también libro del tiempo privado que se escribe en horas y cuartos de hora, pero también en tiempos litúrgicos: santo del día, grandes fiestas del año, tiempo del movimiento solar. Libro de la vivencia sensorial, del oído y del tacto, aun cuando no aparezcan más que en escasos toques fragmentarios. Y, por último, libro de la vivencia, de la salud y la enfermedad, que no se expresan con el discurso y la consideración culta, sino con la anotación directa.

Riqueza, pero también pobreza de los *livres de raison*. No hay que dejarse engañar por la densidad, el volumen y la duración de los más excepcionales: muchos se reducen a algunas hojas que enseguida se descuidaron y pronto se abandonaron; otros están más cerca de la crónica pueblerina, pues dan noticia de bautizos,

casamientos, defunciones y de pequeños acontecimientos de la vida local, mientras que el ámbito de lo privado queda totalmente secreto. El documento, ya sea amplio o breve, es escueto en su propia estructura: forma concisa, expresión sensible escueta, ausencia de narración, ausencia de confidencias. Estas importantes características de los diarios franceses aparecen con más nitidez aún, como veremos, cuando se los compara con los diarios ingleses de la misma época.

Esta literatura es difícil de tratar, pues leerla bien e interpretarla correctamente requiere mucho esmero y, como en el caso de un ser al que uno quiere revelar lo que hay en él, una actitud atenta y solícita, y un análisis texto por texto. Como dice Christian Jouhaud hablando de una serie muy distinta de ésta, cada *livre de raison* es una obra autónoma aunque pertenezca al todo de un género. Por todo ello, el objetivo aquí no es presentar un estudio global (todavía está por hacer el inmenso trabajo que supone un simple repertorio de estas obras), sino estudiar el problema de la vida privada a través de algunos de los testigos más representativos: Gilles de Gouberville y, cerca de él, de su manera de vivir y de llevar su *livre de raison*, el caballero Paul de Vendée; Charles Demaillasson, notable de la ciudad de Montmorillon, en Poitou; Pierre Bourut, señor Des Pascauds, abogado del Parlamento y notable de la región de Angoumois; dos señores rurales y urbanos de Nîmes y de Aviñón, Trophime de Mandon y François de Merles. El libro de cuentas de Marguerite Mercier, uno de los escasos ejemplos de libro femenino, ha escapado del olvido; y por último, el del comerciante de Reims, Jean Maillefer, texto conocido y comentado, pero que no se ha analizado desde este punto de vista, nos revela la vida privada de un notable remense, contemporáneo y pariente de Colbert. En esta misma época se multiplicaron los diarios privados ingleses, que han sido admirablemente estudiados por Elisabeth Bourcier.

También los autores de memorias cercanas a la vida privada aportan su insustituible testimonio. Por ejemplo, Jean Migault, maestro de escuela de Mauzé, a quien afectaron en lo más profundo del alma las persecuciones de protestantes que llevaban a cabo los dragones de Luis XIV en Poitou, y que, en su exilio, escribió y copió para cada uno de sus hijos la dolorosa memoria de los sufrimientos familiares. Por ejemplo, Dumont de Bostaquet, que también vivió un largo exilio, y a quien revivir su pasado le ilumina la memoria. Por ejemplo, Henri de Campion, caballero y guerrero que tras la muerte de su hija, la pequeña Louise-Anne, se retira y escribe sus memorias, “memorias de retiro”, como diría Bernard Beugnot. Por ejemplo, madame de La Guette, una de las raras autoras en este siglo en que la escritura es sobre todo masculina.

Pero los escritos privados pueden referirse también en distintos grados a otra persona y tocar su vida privada y su intimidad en grado sumo: ésa es la vocación del diario del médico, que está relacionado con la exigencia de la higiene y de la salud, y la del diario del criado, que está relacionado con la dedicación y el servicio al amo.

Los ejemplos que se conocen hasta ahora de documentos del primer tipo son muy escasos en el periodo moderno, pero aún no se ha hecho una investigación sistemática. Los que han llegado hasta nosotros se sitúan en el nivel más alto: el *Diario de salud* de Luis XIII, que llevó su médico Jean Héroard durante veintisiete años de su vida; y el *Diario de salud* de Luis XIV, del cual fueron coautores los primeros médicos Vallot, Daquin y Fagon, que está confeccionado de manera más discontinua y es, más que un análisis cotidiano, un balance que nos proporciona textos sobre el comportamiento del príncipe en la enfermedad que no tienen equivalente en las memorias de la época. Los diarios de allegados y de criados, son aún más raros; sólo citaremos aquí dos ejemplos: el *Diario* de Dubois, ayuda de cámara de Luis XIII y de Luis XIV, que fue calcado por los Antoine, también ayudas de cámara; y el de madame de Motteville, camarera y confidente de Ana de Austria.

## *El diario de Héroard*

El que queremos destacar aquí y definir mejor es el más excepcional, más fascinante y peor conocido de todos: el *Diario* de Jean Héroard. Entra en la tipología de los *livres de raison* porque está escrito cada día, día tras día, en forma de una serie de notas repetitivas y monótonas que tienen como base la salud del mismo modo que el *livre de raison* tiene las cuentas. Por paradójico que pueda parecer, el diario del señor de Gouberville y el del médico del rey, Jean Héroard, obedecen a la misma estructura y ambos pueden tratarse siguiendo el mismo método.

Héroard, primer médico del príncipe, empuñó la pluma desde que éste nació hasta que tuvo veintisiete años. Monótono paso de los días marcado por la trivialidad diaria de una información gris, aunque irremplazable por su carácter único: sobre la higiene del cuerpo del joven príncipe, en la salud y en la enfermedad; sobre los ejercicios adecuados para fortalecerle y las comidas que le presentan en los cuatro momentos del día: desayuno, almuerzo, merienda y cena; pero también sobre los gestos y sobre el lenguaje del principito reflejados como en una instantánea a través de su inmediata trascripción. Todo esto tiene como eje el horario diario, las horas, las medias horas y los cuartos de hora del transcurso del día. Con un mínimo de cuatro anotaciones, tenemos para el diario entero una cronometría de un total aproximado de cien mil anotaciones y casi diez mil días relatados por este procedimiento. La vida pública queda poco menos que excluida de este texto: a veces algunas alusiones pero nunca relato continuo como en las memorias contemporáneas. Todo lo que hay en el *Diario* pertenece esencialmente a la vida privada del príncipe.

Dentro del rigor exacto y científico del diario de salud, redactado con la profesionalidad de un médico, Héroard mira al niño como un padre y, mediante esa ternura que vibra en cada página, da calor al texto, da vida al niño en sus páginas,

escribe y fotografía todos los gestos del niño: el niño cuando corre, el niño cuando juega, el niño cuando baila, el niño cuando habla.

La gran contribución del *Diario* de Jean Héroard se refiere a los diez primeros años de la vida del príncipe, durante los cuales la mirada médica le sigue continuamente; ya por la mañana, Héroard está a su cabecera para presenciar cómo se levanta; está a su lado durante las comidas, como su función de primer médico exige; mira cómo juega; está junto a él cuando escribe su *Diario*, en el que la presencia del niño se manifiesta a través de los garabatos y dibujos que se conservan intactos en las páginas. En el exterior, es compañero de los paseos del niño por el parque y, si se tercia, participa en sus juegos; también le sigue cuando va de caza.

Este texto repetitivo y cuantitativo, riquísimo en datos sobre la vida privada, excede en gran medida a un diario médico: detalla el ritmo y desarrollo diario de la vida del delfín niño, los espacios interiores del antiguo *château* de Saint-Germain, los espacios exteriores del parque que lo rodea y el *château* nuevo, en el que es actor principal y que el *Diario* permite recrear a través de su presencia. El círculo de allegados que el *Diario* presenta diariamente no es el de esas listas privadas de vida que aparecen en los manuscritos y papeles de la casa del rey, sino el que vive entre la conversación, el juego, la disputa y el conflicto. Por ejemplo, el círculo familiar: el rey y la reina, quienes están al lado de su hijo un tiempo que puede medirse con exactitud (de 1602 a 1606: el rey, 366 días; la reina, 346; es decir, el equivalente de un año), y cuyo comportamiento parental puede analizarse en detalle; la pequeña banda de hijos legítimos y bastardos del rey, que aparecen en segundo término y entre líneas en este *Diario* cuyo tema es ante todo el delfín. Por ejemplo, el círculo responsable del niño, el más asiduo y cercano: sus primeros educadores: el aya, el médico, la nodriza. Por ejemplo, el círculo doméstico de los criados y camareras, y el círculo militar de los oficiales y los soldados rasos; y también el círculo de las personas del lugar, de los obreros y artesanos, esto es, unas cincuenta personas, verdadero calidoscopio social y pequeño reino con el que el niño hace el aprendizaje de la sociabilidad, rodeado del respeto que se debe al futuro rey y en el ambiente de familiaridad de un niño como los demás.

El *Diario* es, por último, la educación diaria del príncipe real: aprender a vivir, aprender a dominar las pasiones. Si conocemos el método de madame de Montglat (la gruñona firmeza, la amenaza del látigo más que su aplicación), el *Diario* nos revela, sin decirlo nunca claramente, la educación benévola de Héroard.

Como se ve, el *Diario* de Héroard es, por definición, una fuente acerca de la vida privada. Las escasas páginas de que disponemos son demasiado cortas para explotarlo en su inagotable amplitud. Me limitaré al aspecto que es su misma naturaleza y su razón de ser fundamental: la vida íntima del cuerpo del príncipe.

## El espacio privado

Philippe Ariès observaba que en la Edad Media se vivía en un mundo que no era ni privado ni público, cuando formulaba la siguiente pregunta: ¿es posible una historia de la vida privada? La comunidad rural y pueblerina de los *livres de raison* se nos presenta, desde luego, así: no tiene distinciones claras entre el espacio privado y el espacio público, no hay frontera entre ambos. Esto es lo que revela con singular riqueza de datos nuestro mejor testigo, Gilles de Gouberville, aunque también los demás.

Hay que decir ante todo que si bien el *livre de raison* aporta datos inéditos y muy valiosos, no es el documento fundamental de este tipo de investigación, la cual tiene sus fuentes propias e infinitamente ricas. No cabe comparar la anotación breve y aislada de un diario privado con lo que aporta al investigador la imagen, el grabado, la estampa y el cuadro, como ya han mostrado numerosos estudios. Tampoco cabe compararla con la abundante e inagotable riqueza de los inventarios *post mortem*, que proporcionan la descripción de lugares, muebles, objetos, colgaduras y tejidos, y que permiten vivir el espacio interior en su autenticidad, con su acumulación o desnudez, con su claridad o su ausencia de luz, con la ausencia total de bienestar o con la progresión de sus más íntimas comodidades.

Se puede aplicar a los autores de *livres de raison* lo que Elisabeth Bourcier ha dicho de los autobiógrafos: “Parece que no tienen vivienda, cámara, ni lecho, no ven nada de lo que ocurre en la calle”. La observación que puede hacerse para los diarios franceses es válida también para los diarios ingleses de la misma época. “El espacio en que vive la familia —escribe también Elisabeth Bourcier— apenas se describe, las casas se agrandan, se modernizan, pero sólo se mencionan las transformaciones recientes (…)”. Tampoco hay descripciones del paisaje en que están situadas.

El espacio privado sólo aparece en su relación inmediata con la vivencia: según la justa expresión de Vincent Boyenval, está implícito en el texto, contenido en alusiones, insinuado. Es el lector quien ha de captar la mínima expresión de ese espacio y hacerlo revivir.

Es alusión un acontecimiento de la vida cotidiana que aparece situado con más precisión y que nos da algunas pistas sobre el espacio interior de Charles Demaillasson: nacimiento de su hija en la “sala baja”, nacimiento de otra hija en la cámara “hoja muerta”.

También son alusiones las reparaciones y transformaciones que se efectúan en la vivienda de Paul de Vendée y que implican la designación de los lugares: sala, cocina, despensa, cámaras altas, escalones de acceso a las mismas. El aumento de comodidades se refleja en el texto en algunas palabras: los muros se aíslan con una capa de cal, se recubre el suelo con baldosas, las chimeneas se arreglan para hacerlas más eficaces —esto también nos lo proporciona Paul de Vendée—. Lo mismo sucede con Gouberville: se repara el techo de la bodega, que se ha hundido, se remoza la

cocina (chimenea y suelo), se renueva el molino de Gouberville con acarreos de madera y de piedra y obras de albañiles, techadores y canteros. No hay ninguna descripción, sino sólo, durante tres meses, notas yuxtapuestas que permiten que uno configure y se represente la construcción de madera y de piedra. La reconstrucción del molino es el ejemplo modélico de la expresión y de la forma del *livre de raison*.

Es asimismo alusión el suceso inesperado que revela el espacio en el que se produce. En Dumont de Bostaquet, protestante exiliado que relata sus recuerdos, a la descripción del espacio privado se le concede poco sitio; pero el incendio del 31 de agosto de 1673 provoca la aparición de dicho espacio: se nombran entonces la cámara, separada por un tapiz, en la que duermen la sirvienta y los nietos del amo; la cámara "de mis hijas mayores llenas de camas y de muebles y con entarimado de alto grado"; la cámara del amo, con sus *alcôves* muy limpias y sus grandes armarios a la cabecera del lecho, adornada con los retratos de sus esposas y con el suyo propio; la escalera de ebanistería, muy bella, y la hermosa cubierta protectora de pizarra y plomo. Descripción que en un inventario *post mortem* hubiera sido mucho mejor y más detallada. Pero he aquí la vivencia del espacio gracias a un incendio: la excepcional precipitación, los gritos de socorro, la subida enloquecida a la cámara llena de humo, el lanzamiento de los muebles por las ventanas, el traslado de los niños desnudos al pueblo. Relato extremo, pero que realza la estrecha relación existente entre el espacio privado que se evoca y la vivencia inmediata: el gesto, el movimiento, la sociabilidad.

En lo relativo a este punto, dos textos ejemplares superan la mediocridad de los demás: el *Diario* de Héroard y el *Diario* de Gouberville. En el primero, el espacio de Saint-Germain con el *château* nuevo, el *château* viejo, las terrazas, las grutas y las fuentes (sobre los cuales se dispone de documentos descriptivos de primera categoría) aparece siempre en toques rápidos y se divide en espacios inmediatos relacionados con los recorridos del príncipe, espacios interiores y espacios exteriores. Espacios interiores que se mencionan pero no se describen: la cámara del delfín, la de la nodriza, la de madame de Montglat, el *cabinet* de Héroard. Espacios en los que se encuentra el delfín a determinadas horas del día: la capilla, el oratorio, la sala de baile, el recinto del palamallo, y los respectivos cuartos del rey y de la reina, a los que el niño acude cuando sus padres residen en Saint-Germain. Espacios exteriores: las terrazas, los jardines, en donde el niño juega y se pasea, seguido diligentemente por su médico, con itinerarios que con atención y minuciosidad pueden reconstruirse, a través de los parterres, de los cuadros del huerto, de las alamedas y de las grutas —de Orfeo, de Neptuno, de Mercurio—, al arrullo de las fuentes. Así pues, es la presencia del príncipe la que produce la presencia del espacio.

En el *Diario* de Gouberville, el espacio, que puede recorrerse aún hoy, con la mansión, la iglesia, las explotaciones aledañas, los pastos cercados y las parcelas cultivadas, no se describe nunca. Sólo aparece en relación con la sociabilidad de

Gouberville. Es el ámbito de esta sociabilidad. En el *livre de raison* el espacio privado no puede separarse del gesto privado.

## *Familiaridad y hospitalidad*

Podemos pedir testimonio a Gouberville pues, en este terreno, su notable texto resulta de una riqueza sin igual: no hay un solo día en que él no consigne los gestos más sencillos de la vida del hombre sociable, captados en la vivencia inmediata. Este texto constituye a la vez un compendio de acontecimientos y de gestos.

Tenemos, en primer lugar, la familiaridad campesina entre amo y sirviente, que viven muy cercanos el uno del otro, relacionándose constantemente en la familia doméstica y en las actividades de los campos: las órdenes para la realización de las tareas del día, la entrega del salario de mano a mano, el mundo del trabajo en común en los prados, campos y bosques.

Tenemos las conversaciones familiares con otras personas: "Hablé, charlé", las expresiones aparecen continuamente. Su contenido sólo se manifiesta raras veces, pero se adivina: preocupación por el tiempo que hace, trabajos del campo, noticias locales. La sociabilidad se halla también en las idas y venidas de una casa a otra, en los encuentros fortuitos en campos y caminos, de los que Gilles de Gouberville nos ha dejado numerosas instantáneas. La misa dominical ocupa un lugar destacado entre las ocasiones de encuentro campesino; uno puede imaginárselos en el pueblo de Mesnil-au-Val, que todavía existe. Los campesinos, que pasan toda la semana aislados en su aldea, acaparados por el trabajo de la tierra, se encuentran cerca de la iglesia, en el cementerio, a la entrada y a la salida de la iglesia, en los caminos que llevan a la misma. A la hora de misa es cuando, por regla general, el noble invita al cura a comer a su casa. En el *Diario* de Gouberville, el oficio de los domingos y de las fiestas importantes resulta siempre una de las ocasiones principales para la sociabilidad, una de sus mejores formas.

También es sociabilidad la hospitalidad. Todo hombre sociable abre la puerta de su casa, invita a su mesa y ofrece su techo. El valor del testimonio de Gouberville está en que él no escribe sobre la hospitalidad de los días señalados, sino sobre la que es parte integrante de la vida diaria y se practica en su forma más espontánea. En la casa aparecen como espacios de hospitalidad la cocina, en primer lugar, a veces la sala, pero más rara vez y también —el texto lo expresa en repetidas ocasiones— la cámara del amo: "antes de que me levantara", "desde el amanecer", "muy de mañana", "antes de salir de la cama", "antes de salir de mi cámara". Surge así un aspecto esencial de las costumbres del campo. No se reserva ningún lugar ni tiempo de la vida privada. Nadie molesta viniendo a esas horas que nosotros llamamos intempestivas, y al lugar por excelencia de la intimidad de la vida.

La comida —desayuno, almuerzo y cena— se ofrece con frecuencia como un gesto natural de la vida cotidiana, tras una entrada imprevista en la cocina de la casa; se invita a la persona a sentarse a la mesa servida. Pero la hospitalidad se manifiesta todavía más que en la comida, en el ofrecimiento de cama y cena. A la hora en que el día termina en Mesnil-au-Val —"el sol se había ocultado", "al faltar el sol", "cuando vuela la pitorra"—, Gilles de Gouberville retiene al visitante bajo el techo protector, contra las sombras nocturnas, contra los peligros del trayecto a oscuras y contra el miedo ancestral a la noche. Es asombrosa la variedad de visitantes que de esta manera acoge la casa: campesinos, aldeanos, artesanos, hombres de la justicia y nobles.

El punto extremo de la sociabilidad, su tiempo por excelencia, es el comportamiento ante la enfermedad y la muerte, cuando la vida pública y la vida privada aldeaniegas se confunden. La enfermedad y la muerte no se presentan desde el punto de vista del dolor, la emoción, la tristeza y el desahogo. Estos sentimientos no se expresan nunca: lo que el libro de Gouberville deja ver admirablemente es que no pertenecen al ámbito de lo privado sino a la vida común aldeaniega. El modo como entra la información sobre la muerte en el *Diario* da fe de la estrecha relación que ésta tiene con la sociabilidad. En esos momentos cruciales, el que goza de buena salud se acerca al enfermo, y el vivo, al moribundo. De ahí esos gestos que habría que sumar a lo largo de los años: la asistencia espontánea al enfermo; la solidaridad aldeaniega que se forma a su alrededor; las atenciones que la comunidad le prodiga; los regalos para confortarle; los cuidados de quien sea más competente para reemplazar a médicos y barberos, que habitan en la ciudad, a varios kilómetros; la abnegación de todos. El enfermo no está solo, ni tampoco el que va a morir.

Vida pública en la entraña de la vida privada. Muerte en el ámbito familiar. El lecho en donde yace el moribundo es el centro de una sociabilidad en la que se arremolina el mundo de los vivos, con la última visita, las últimas palabras, en presencia del sacerdote antes del postrer instante. Mediante la brevedad de sus notas sin descripción, Gilles de Gouberville nos hace vivir esto, de manera excepcional, en el corazón del lejano siglo XVI, en la modesta comunidad de Mesnil-au-Val, con palabras pudorosas y gestos auténticos.

## *Familias*

En el corazón de la vida social, y en primerísima fila, está la familia, la esposa, los hijos. Gilles de Gouberville no se casó; "la familia de aquí", en su *livre de raison*, son los hermanos, las hermanas y los criados. Así pues hay que recurrir a otros documentos. El género mismo del *livre de raison* implica que no haya narración, y una ausencia casi total de testimonios sobre lo que llamamos vida familiar.

Por tanto, hay que estar muy atento, relacionar las notas discontinuas, leer con detenimiento lo que sólo aparece entre líneas. Discreción que está en la propia naturaleza del documento; discreción que también forma parte de la sensibilidad de un tiempo que muchos otros textos permitirían captar, que evita el desahogo y la confidencia y produce la parquedad de palabras.

Esta discreción está relacionada igualmente con la ausencia casi total de testimonios femeninos. La visión masculina nos priva de una dimensión primordial: la esposa y la madre por sí mismas. Breves, parcos en palabras y en detalles sobre la vida familiar, los *livres de raison*, como se ve, resultan limitados en lo relativo a este aspecto fundamental de la vida privada.

## *La esposa*

Por ejemplo, ¿qué se dice de Elisabeth Delavau, compañera durante diez años de vida, gestora de la vida doméstica (el texto lo deja entrever en varias ocasiones), madre de numerosos hijos, en el *Diario* de Pierre Bourut, señor Des Pascauds? ¿Cómo se entendía con ella? ¿Cuáles fueron sus conflictos, si los hubo? “Ah, Dios mío, cuán agradable era nuestro trato”, escribe en la hora de su muerte Pierre Bourut, acerca de su segunda mujer, Jeanne Preverault, con quien se había casado cuatro años después de la muerte de Elisabeth y que desempeña el mismo cometido de ama de casa y de esposa fecunda. ¿Quiso a una más entrañablemente que a la otra? ¿Fue una más asidua y competente que la otra en sus deberes domésticos? Ni una sola palabra trasluce una distinción entre ellas.

Charles Demaillasson, notable de Montmorillon, habla muy poco de su mujer, que sólo es objeto de unas veinte menciones particulares en treinta y nueve años. El autor no concede mucha atención a esta buena esposa, como tampoco a sí mismo. No la muestra entre las paredes de la residencia familiar, y nunca en su papel de ama de casa: como mucho, hace algunas alusiones al gobierno de las criadas. Es en el momento del nacimiento-drama cuando asoma púdicamente la angustia del padre: “El mismo día a las diez de la noche llegó mi hermana de Lairat, que vino por la enfermedad de mi mujer que estuvo muy mal en este parto”. La preocupación se manifiesta en el hecho de que Charles Demaillason, gran viajero, no deje a su mujer durante el mes siguiente. Asimismo, el ritmo de la información se condensa y se reduce en el segundo embarazo de su mujer.

La muerte revela la unidad de la pareja que acaba de romperse: “El viernes murió la señora Anne Clavetier, mi querida esposa, a las dos de la mañana. Era una persona virtuosa y muy digna y con ella viví en armonía durante nuestro matrimonio”.

En el otro extremo de Francia, en Arles, Trophime de Mandon no dice mucho más de su esposa, que forma parte de su mundo diario. “Las raras veces que alude a

su esposa —escribe Sylvie Fabarez—, es cuando ella trae al mundo un hijo, cuando le secunda en sus asuntos domésticos y cuando él recurre a sus servicios”. Ella es la intendente de la casa: administra su fortuna, gestiona sus asuntos, gobierna a sus hijos. No hay rostro, no hay retrato. Sin embargo, también en este caso, el dolor de la muerte manifiesta el irremplazable cariño y el respeto de que gozaba la esposa. Se emplean pocas palabras para decirlo. El cariño que nunca se expresó, pero que el lector atento notaba en el texto, estalla en la hora de la muerte: “El 5 de enero de 1666, miércoles por la mañana, mi muy querida, virtuosa, honrada y muy llorada esposa entregó su hermosa alma a Dios entre sus manos”.

Por consiguiente, a partir de estos textos, distintos por su origen social y geográfico, puede concretarse un esquema válido para gran número de *livres de raison*. Las anotaciones que se dedican a la presencia y a la vida de la esposa están ahí, pero siempre cortas y elementales, sin descubrirla apenas: no se sabe nada de su apariencia, ni de si su marido se entendía bien con ella, ni de los conflictos, ni de su comportamiento maternal. Se mencionan los nacimientos, casi anuales en ambas familias, que a veces se convierten en un drama en el que vibra el cariño y el apego, pero nunca se describen los partos ni los días que siguen a un feliz nacimiento. Es en la hora de la muerte cuando se calibra el beneficio de una larga unión, lo irremplazable que es la presencia que formaba parte de la felicidad diaria, el hondo apego del esposo a la buena esposa que le ha precedido en la muerte. El tiempo de la memoria exalta y sublima a raíz de la muerte. Uno de los hermosos textos que cabe citar aquí es el de Jean Migault, el maestro de escuela hugonote que ha visto morir a su primera esposa en medio de los sufrimientos de la persecución contra los hugonotes, en la época de las incursiones de dragones en Poitou, y que escribe y copia para cada uno de sus hijos sus memorias, en las cuales la buena esposa y madre ocupa un lugar irremplazable: “Dieciséis o dieciocho años de prosperidad que tuve durante la vida y feliz compañía de Elisabeth Fourestier, mi mujer muy querida, vuestra buena madre. Razón por la cual incluso poco tiempo después de que Dios le hubiera dado el descanso, me complací singularmente en escribir las penas que había pasado y sufrido conmigo al principio de la persecución (…)”; y añade: “Era para que los más pequeños de vosotros pudieran conocer de esta manera a la que les trajo al mundo”. Lenguaje patético de un hombre que ha quedado marcado por la persecución y que escribe mucho tiempo después del suceso.

## *El niño*

El niño, en sus primeros años, en el periodo más frágil de su vida, se halla en la entraña misma de la vida privada y es su centro. ¿Cómo se le presenta en los *livres de raison*?

La breve presencia de los niños, la ausencia de relatos y de retratos y la escasez de discurso afectivo caracterizan el *livre de raison* que, sin embargo, es libro de familia a la par que libro de gestión doméstica. Es un documento primordial, aun cuando contenga demasiadas elipsis. Cuando el niño aparece, es en notas breves que es preciso leer con un cuidado especial para darles vida. Los nacimientos siempre se consignan, pero como en un registro oficial, sin acompañarse de expresiones de alegría. Es la transmisión de la vida lo que se anota. El bautizo, signo del sentimiento cristiano de la infancia, que se celebra muy pronto, se menciona con el mismo esmero que el nacimiento. Al niño que viene al mundo se le considera ante todo una criatura de Dios, y en la mirada que se posa en el pequeñín está ya presente su futuro de hombre cristiano. “Dios conceda a este niño la gracia de recibir el Espíritu Santo, conservar su inocencia bautismal, vivir según los mandamientos de Dios y morir en su santo temor y en su santo amor”, repite de manera más o menos larga Pierre Bourut con motivo del nacimiento de cada uno de sus hijos. “Dios quiera bendecirle con su santa gracia”, “Dios bendiga a la pequeña”, escribe en el otro extremo del Reino y en la misma época Trophime Mandon.

Las preocupaciones materiales por el niño en sus primeros años se limitan principalmente a los gastos que ocasiona darlo a criar a un ama, y a los del colegio y la pensión cuando llega el momento de la educación escolar. Pero no hay comentarios sobre la gracia o la turbulencia del niño, sobre sus progresos físicos o los rasgos de su carácter. No hay discurso afectivo. ¿Será esto prueba de indiferencia? Sin embargo, ciertos textos se iluminan con un resplandor; por ejemplo, la ternura de los diminutivos: “Margot”, “Fanchon; nuestra pequeña Togne”, escribe Trophime de Mandon, mientras que a su hijo François se le llama ya severamente “Mandon”, el apellido del padre, para hacerle consciente de las responsabilidades familiares. Eusèbe Renaudot, médico parisiense hijo del célebre Théophraste, utiliza el lenguaje afectivo de los sobrenombres y habla de “Manon”, de “Cathaut” y del “petit François” al que llaman “Pépé”. Pero al primogénito de la familia se le denomina, a la vez con orgullo y autoridad, “mi querido compañero”.

Amor al niño, pero no sentimiento de la infancia, como se ha comprobado repetidas veces, y cuando la muerte llega, continúa la brevedad de las palabras, casi no se habla del niño muerto. No se trata de insensibilidad, sino de una sensibilidad distinta de la nuestra, y el historiador ha de captar cómo se manifiesta, a través del miedo de Jean Migault ante la enfermedad mortal del “petit René” o del quebranto de Charles Demaillasson cuando dos de sus nietos mueren con sólo cinco y siete años. Pero su queja es contenida, púdica: “Tenía cinco años, cuatro meses y veintidós días y era tan sano de cuerpo y de alma como pudiera desearse”, escribe respecto del primero; “tenía un ingenio sin igual”, anota del segundo. Y he aquí cómo aparece en Eusèbe Renaudot la muerte de François, “le petit François”, llamado “Pépé”, predestinado desde su nacimiento: “Permaneció con las manos unidas” después de venir al mundo; su muerte le convierte en santo. El entrañable amor, el vivo dolor por

su fallecimiento se confían al diario con frases breves: “Sentiremos su pérdida por su belleza y su bondad que nos hacía considerarle como otro querido Pépé”, escribe Renaudot al morir otro hijo.

Como ya hemos dicho, los *livres de raison* los lleva casi siempre el jefe de familia; por tanto, el testimonio femenino, tan primordial e irremplazable, es insólito. No obstante, he aquí el de la burguesa parisiense, gracias a Marguerite Mercier, en cuyo hogar aparece la pequeña Nanette. Un mes antes del nacimiento de la niña, se compran un moisés, un cesto, una manta y un colchoncito; poco después del nacimiento, que tal vez se produjo más pronto de lo que se esperaba, se compra “una vara de sarga para la cuna de la pequeña”. Más tarde se deja a la niña en casa de un ama de cría, pero sigue en las cuentas: a los ocho meses, un par de zapatos y dos pares de medias, luego, otra vez zapatos y al mismo tiempo “un par de guantes de gamuza” a la edad de un año; a los nueve meses, una “silla para la pequeña”; al año, “juguetes de niño”, a los dieciocho meses, “un juguete”.

Cuando tiene casi dos años vuelve a casa de sus padres. La niñita a la que Marguerite Mercier había designado con las palabras “nuestra niña”, y luego, mientras estaba en casa del ama, como “la pequeña”, es ahora “Nanette”. Desde el instante en que la niña vuelve al hogar, la madre entabla con la hija una relación nueva y más afectuosa, pero Nanette cae enferma: sangrías, aviso al médico, pero ninguna precisión acerca de su mal. Parece que se mejora puesto que se le compran de nuevo zapatos y medias. Luego se guarda silencio: sólo una frase alude a su muerte en las cuentas: “61. para el entierro de mi pobre niña”. “Pobre” es la única palabra escrita que manifiesta la aflicción; pero hay que mirar con detenimiento el texto manuscrito para ver cómo esa aflicción se manifiesta materialmente; la turbación se trasluce en la letra nerviosa e irregular, y también en la expresión “olvidé escribir”, que se repite en tres ocasiones durante la enfermedad de la niña y que antes nunca había aparecido.

Texto ambiguo, texto difícil de interpretar. ¿Indica la fría sensibilidad de Marguerite Mercier, su falta de *tendreté*, según la palabra de la época? Esto es lo que hace pensar la lectura literal: la muerte de su hija la afecta sin llegar a causarle quebranto. Pero el *livre de raison*, que es libro de cuentas, no es adecuado para desahogar la pena y el duelo; sin embargo, se transparentan, como a pesar de la madre. Puede ser que ella expresara en otro lugar, en una carta o en una esquela, su dolor y su cariño, que en el diario sólo se reflejan en una palabra y en el temblor de la pluma.

El discurso de las memorias, más largo, confirma la existencia de la emoción afectiva. Por ejemplo, a través del apego de Henri de Campion a su hijita Louise-Anne: “La quería de una manera entrañable que no puedo expresar”, escribirá con dolor tras su muerte. Campion indica cómo jugaba con ella: “Pasaba el tiempo en casa de manera muy grata (…) jugando con mi hija que, pese a su corta edad, era tan divertida para quienes la veían”, confesión rara en una época en que las personas no

se permitían contar "esas cosas que muchos juzgan indignas". Pero la niñita muere a la edad de cuatro años, el 10 de mayo de 1653. El padre no puede callar su tremenda aflicción, pese al decoro de la época: "Se dice que puede disculparse tener tanta voluntad a personas hechas, pero no a niños". Pero hace caso omiso: "La quería de una manera entrañable que no puedo expresar". Mediante la muerte la niña ha entrado en la memoria, dejando en ella "su presencia luminosa y dolorosa". "Tuve en la sucesión de duelos y penas el dolor de perder a un hijo (…); este mocito era un niño hermoso", escribe por su parte el caballero protestante Dumont de Bostaquet.

## *Los diarios privados ingleses*

Los diarios ingleses contemporáneos analizados por Elisabeth Bourcier muestran, como en Francia, una idea de intimidad familiar muy distinta de la actual e incluso de la que se deriva de los escritos privados de algunos decenios más tarde. Nunca se la describe por sí misma. Pero la discreción inglesa resulta menor: en donde el *livre de raison* calla toda dificultad conyugal, el diario inglés deja asomar las diferencias de carácter y los conflictos conyugales. Adam Eyre señala los arrebatos de su compañera, sus iras y sus imprecaciones. El reverendo Newcome que predica el afecto mutuo y la armonía conyugal, no puede disimular los rencores de su esposa, y sir Humphrey Midmay confía a su diario los cambios de humor de la suya.

Hay otras diferencias entre el diario francés y el diario inglés: en éste las actividades femeninas están mejor descritas; pero también los diarios femeninos son más numerosos. Las mujeres hablan de sí mismas. "En el siglo XVI, tanto la dama como la mujer del granjero llevan una existencia activa y muy aprovechada". Lady Clifford se levanta a las tres o a las cuatro de la mañana y recorre sus tierras a caballo: "He pasado la mayor parte del tiempo trabajando", escribe.

La gestión de sus tierras, de la que se encarga ella sola desde que enviudó, la vigilancia de los criados, los bordados, las confituras y la decoración de habitaciones constituyen su actividad. La actividad de ama de casa de lady Hoby no aparece con tanto detalle en ningún diario francés conocido: la costura, el cuidado de la ropa, la cocina, las conservas caseras de frutas y de carnes y la fabricación de velas nos hacen entrar en el corazón de la vida privada doméstica. También Elisabeth Isham, soltera, detalla en su diario las labores de aguja a las que dedica gran parte de su tiempo.

Otra actividad de mujeres: la sociabilidad bienhechora del campo. La asistencia a los enfermos, que con tanto celo practicaba Gilles de Gouberville, es en buena parte cosa de las mujeres, y sobre todo la asistencia a las parturientas, desarmadas ante el miedo, los sufrimientos y el peligro. Ciertos textos, tanto masculinos como femeninos, nos dan una descripción emocionante de esos interminables y angustiosos partos.

En el diario inglés, menos pudoroso y reservado, no siempre se callan los defectos de la esposa, pero su irremplazable presencia en la pareja se revela, como en el *livre de raison* francés, en la hora de la enfermedad y de la muerte. Sir Thomas Mainwaring consigna día a día la evolución de la enfermedad de su esposa y, cuando por fin llega la curación, manda celebrar un oficio en acción de gracias. Adam Eyre, pese al mal carácter de su mujer, la lleva a Londres para que reciba tratamiento médico. Anthony Ashley, al igual que Demaillasson, Des Pascauds, Jean Migault y tantos otros franceses, se desahoga en su diario en la hora de su muerte: bella, casta, afectuosa, experta en las cosas de la casa, así era la compañera que acaba de morir. Y sir Henry Slingsby, cuando su mujer muere tras once años de vida en común, traza en su diario el retrato de su llorada esposa, su piedad, su extrema dulzura, su gran bondad. Diarios franceses y diarios ingleses coinciden en este punto.

En Inglaterra se describe mejor a los niños en su condición infantil, pues se tiene menor pudor o reserva para narrar cómo son y las alegrías y preocupaciones que dan. Ahí están los gestos del pequeño Thomas, que el reverendo Josselin nos transmite, maravillado: al año, sube solo las escaleras; un mes más tarde intenta cerrar solo las puertas. Ahí está la preocupación de John Greene por su hijo Alexandre: un hombro más fuerte que otro, excesivo retraso en echar a andar pues a los dos años todavía se desplaza con andadores. Lady Clifford escribe las caídas sucesivas de la pequeña Margaret al dar sola sus primeros pasos. Pero el tiempo de la infancia es breve; a los niños les esperan escuelas y colegios que les arrancan del calor familiar y les preparan con rigor para el mundo de los adultos.

## *El diario de Samuel Pepys*

Así pues, en los diarios ingleses hay mayor abundancia de confidencias acerca del ámbito privado y de la vida conyugal, como ponen de manifiesto los textos precedentes y, sobre todo, un texto ejemplar —el de Samuel Pepys—. Si hay en Francia un irremplazable Gouberville de 1553 a 1563, hay en Inglaterra un siglo más tarde, de 1660 a 1669 un irremplazable Samuel Pepys, empleado en el almirantazgo de Londres. La riqueza de anotaciones yuxtapuestas, abundantes y múltiples, en un estilo mejor compuesto y más narrativo que el de Gilles de Gouberville, nos proporciona un documento excepcional sobre la vida cotidiana de la *middle class* inglesa; pero, sobre todo, nos conduce al ámbito privado. Se trata ya, con un avance considerable respecto del diario francés de la misma época, de un diario íntimo y autobiográfico. Samuel Pepys observa su vida en la intimidad conyugal, con sus infidelidades y sus amores fortuitos, y observa su propio cuerpo. Lo que Gilles de Gouberville había callado, él se complace en describirlo. Vamos a verlo aquí brevemente, y en primer lugar respecto de la intimidad conyugal del fogoso y apuesto

personaje, que cuenta treinta años, con su esposa, Elisabeth Marchand, hija de un emigrado hugonote francés y mujer de mucha personalidad. “A la cama”, “antes de ir a la cama”, “nos fuimos a la cama temprano”; “cenar y luego a la cama”, escribe casi todos los días; “nos quedamos mucho tiempo en la cama”; y también “me quedé en la cama con mi mujer y holgando con ella”; “en la cama en donde holgué con ella con gran contento”; “me quedé en la cama acariciando a mi mujer y charlando”; “hicimos las paces y fuimos juntos a la cama por primera vez después de cuatro o cinco días”. Pero la serenidad conyugal no dura, salpicada por los celos, los conflictos, las reconciliaciones, y por verdaderas escenas conyugales, pese al apego mutuo. Las escenas en la cámara y en la cama alternan con las reconciliaciones: “me levanté esta mañana con palabras muy tiernas entre mi mujer y yo (…); nos levantamos los dos con el corazón lleno de alegría”. Pero Elisabeth Marchand, celosa y engañada, se desata. Veinte de noviembre de 1668: “Cuando llegué a casa (…) mi mujer estaba tendida en su cama con un nuevo ataque de pavorosa ira. Me llamó los nombres más ultrajantes y se puso a injuriarme de manera horrible. Por último no pudo contenerse de golpearme y de tirarme del cabello”. Nueva escena, más violenta que la anterior, el 12 de enero de 1669: “Me iba a la cama creyendo que mi mujer iba a reunirse conmigo”; pero Elisabeth no lo hace: “Ella muda, yo rogándole de cuando en cuando que viniera a acostarse. Luego su furor estalló: yo era un pillo, la había traicionado”. A las dos de la noche, el furor llega al paroxismo: “Se acercó a la cama, descorrió mi cortina y, armada de tenazas al rojo vivo, parecía que quería asirme, me levanté con espanto y las dejó sin discutir”. ¿Qué será de esta pareja cuya unidad se ha debilitado, pero que sigue siendo sólida? El diario, que se acaba el 31 de mayo de 1669, no lo dice.

## El cuerpo

El cuerpo puede presentarse de maneras múltiples en el escrito: el cuerpo sano, el cuerpo haciendo ejercicio, el cuerpo público o el cuerpo espectáculo, que es el de la apariencia. Se trata, en tales casos, del triunfo del cuerpo, según la expresión de Lucien Clare en su estudio sobre *Idea de los espectáculos* del abate de Pure. Pero existe también el cuerpo más íntimo, el cuerpo impúdico, el cuerpo enfermo, que puede revelarse consciente o inconscientemente en el escrito privado, *livre de raison* o diario de salud.

El cuerpo en el *livre de raison* es el de la persona que goza de buena salud para quien la enfermedad no es más que un episodio que se anota sin detalles. Es también un cuerpo que no tiene secreto sexual, y si aparece alguno, está tan disimulado que no se puede leer claramente. Pero en ciertos autores, el *livre de raison* ha podido evolucionar inconscientemente hacia otro modo de expresar los elementos del diario

íntimo: la mala salud o la enfermedad crónica pueden llevar a ello. De Gouberville a Jean Maillefer, el comportamiento es muy distinto.

## *Silencios y secretos de Gilles de Gouberville*

Estar enfermo, esta vaga expresión suele bastar a Gilles de Gouberville; pero, a veces, llama a la enfermedad por su nombre: trastornos benignos, catarros frecuentes, dolores de cabeza, pesadez de estómago que produce vómitos, desarreglos intestinales, cólicos. En varias ocasiones se ve aquejado de enfermedades más largas: "Estuve muy enfermo, sin moverme de la cama", "violentísimo dolor de muelas", "me entró frío, me vi forzado a vomitar y estuve muy enfermo todo el día, de la cabeza y del estómago, con bascas". No hay análisis del mal, no hay relato. Aunque está enfermo de sífilis, jamás pronunciará esta palabra; son los tratamientos, baños, fumigaciones y compras de mercurio los que permiten al lector distinguir el mal. No obstante, en el *Diario* se advierte mayor atención de Gouberville para consigo que para con los demás; en un cálculo de la frecuencia con que aparecen las palabras sobre la enfermedad y los enfermos, los más enfermos son él y las personas a las que tiene más cariño: verbigracia, su hermana de Saint-Naser, cuyas enfermedades le sobresaltan y hacen que abandone todo para ir a asistirla en pleno invierno. La frecuencia de la enfermedad indica también el nivel social: quienes se sienten aquejados con más frecuencia son quienes tienen tiempo y oportunidad de estar en cama. El servidor o los campesinos están obligados a tener una complexión más fuerte; por eso aparecen poco en el *Diario*. Con todo, cuando uno de ellos "yace en el lecho", Gouberville le atiende continuamente.

No hay confidencias sobre el cuerpo en relación con la enfermedad, tampoco sobre el cuerpo en relación con la sexualidad. Se guarda secreto acerca de la intimidad conyugal, los amores fortuitos y las "coyunturas pasajeras". De los *livres de raison* se desprende la imagen de una vida conyugal unida, sin historia, secreta, sin otras tentaciones, sin transgresiones. Este silencio sólo lo rompe el soltero Gilles de Gouberville en una decena de notas que hay que buscar con paciencia y que el indiscreto tenía que descifrar. La grafía griega disimula el hecho.

Habría que analizar más a fondo el origen de esta curiosa manera. ¿No será una costumbre común? En la misma época, en Inglaterra, el alquimista y filósofo John Dee actúa del mismo modo: "Sin duda con el fin de preservar el secreto del diario —escribe Elisabeth Bourcier—, recurre incluso a los caracteres griegos para consignar ciertos detalles en su vida conyugal". Gouberville, como se sabe, no fue del todo indiferente al mundo alquimista, ni tampoco al mundo inglés.

Esta ausencia de confidencias acerca de la enfermedad o de la sexualidad aparece también entre los campesinos y los notables que escriben en esa misma época o más

tarde, y en la burguesa parisiense Marguerite Mercier, pese al sobresalto que le produce la grave y mortal enfermedad de su hijita. El autor del *livre de raison* no se complace en describir ni en contar, es parco en palabras. Pero Jean de Maillefer, el burgués de Reims, muestra que, a veces, el *livre de raison* pudo evolucionar hacia otra manera de decir y convertirse en esbozo del diario íntimo.

## *La enfermedad de Jean de Maillefer*

Todo separa a Jean de Maillefer de Gilles de Gouberville. Es considerable la distancia que existe entre el mundo rural de Gilles de Gouberville y el medio urbano de Jean de Maillefer, notable relacionado con el negocio de los paños y primo lejano de Colbert. Cada uno enfoca la ética y la cultura de modo absolutamente distinto. Gilles de Gouberville lee pero no se identifica con sus autores; Jean de Maillefer, lector asiduo de Montaigne, le ha tomado como maestro para pensar y vivir: “Tengo mucho de la inclinación de Montaigne por la uniformidad de una vida apacible y común”, escribe en las páginas en que se compara con él *(Paralelo con Montaigne)*. “El conocimiento de nosotros mismos —escribe— nos es muy necesario para regir nuestras acciones durante el transcurso de esta vida”. Jean de Maillefer añade al *livre de raison* —que le emparenta todavía con sus discretos y atareados predecesores— dos elementos nuevos: la autobiografía y las reflexiones al estilo de Montaigne. Así pues, el ideal de un gran modelo, una pluma más diestra y más suelta producen un texto que tiene todavía las formas del *livre de raison*, pero también la modernidad del diario íntimo.

Jean de Maillefer se ejercita en hacer un retrato de sí mismo. *Paralelo con Montaigne*, lo titula, y es la comparación con este prestigioso modelo lo que le permite definirse, con su repugnancia a dormir demasiado y a quedarse mucho tiempo en la mesa, su voluntad de “dejar obrar a la naturaleza en la enfermedad”, su ánimo ante la adversidad. Las miserias del cuerpo se convierten en objeto de escritura y son ellas las que posibilitan el paso del *livre de raison* al escrito íntimo, con lo que éste pueda tener de complacencia y de impudor. Con los dolores de oídos, los dolores de muelas y las frecuentes caídas hacia atrás, la información, corta y discontinua, sigue siendo anecdótica. Será una hernia intestinal la que implante la enfermedad. La frecuencia de los síntomas implica la frecuencia de las anotaciones, el vocabulario de la escucha del cuerpo y la enumeración de los males que lo aquejan: “Mi quebradura, mi hernia, mis retenciones de orina, mis intestinos, mis desolladuras, mi braguero [y su descripción], mis médicos”. El espacio que ocupan estos elementos aumenta hasta apropiarse de la escritura en capítulos dedicados sólo a los mismos; en 1673, diez años después del comienzo de la enfermedad, escribe acerca de ésta cuatro páginas enteras de su libro: “Escribiré este capítulo para que sirva a mis hijos si les aflige esta

enfermedad”. Y, algunos años después, hace el recuento de esas dolencias: “Hablaré de las mías hasta el día 21 de octubre de 1678. Tendré sesenta y siete años (…); hace dieciséis años que tengo una quebradura que se ha salido hace veintisiete meses”. Aislado en su tiempo, en el que apenas se encuentran declaraciones de esta naturaleza, Jean de Maillefer muestra admirablemente cuál es la senda del diario íntimo.

Otro ejemplo, mucho más tardío e inédito, es la correspondencia de monseñor Saint-Simon, obispo de Agde, quien presta una atención muy particular a sí mismo y al estado de su cuerpo, un cuerpo postrado desde la infancia por el asma, y luego por el paludismo, efecto de los miasmas languedocianos. Lo que el prelado confía en parte de sus misivas es la miseria del cuerpo: sus funciones malas; los trastornos íntimos que sufre con frecuencia y que describe con amplitud y complacencia; el miedo a la estación veraniega que le ahoga y le obliga a salir de su cámara en plena noche; las confidencias sobre el estado de sus nervios: “Juzgaréis por mi escritura que mis nervios no andan bien”; la lástima de sí mismo; el dolor de piernas; los crueles insomnios; la descripción de trastornos íntimos, con un vocabulario crudo; la atención a la composición de las comidas y el régimen con arreglo a las mejores recetas de la farmacopea.

Así pues, fue una prolongada enfermedad la que dio a la correspondencia de monseñor Saint-Simon, al igual que al *Diario* de Jean Maillefer, ese grado de intimidad que, de otro modo, ninguno de los dos hubiera manifestado jamás en textos que no son literarios, pero a los que la literatura dará sus ejecutorias en los siglos venideros.

La conciencia del cuerpo en la enfermedad, rara en los escritos privados franceses, aparece con más frecuencia en los diarios ingleses. Es extrema la atención que se concede al cuerpo; se le examina con complacencia, detallando el menor malestar. Geoffrey Starkey anota durante meses su tos, sus esputos de sangre y su fiebre. Thomas Mainwaring, no solamente anota, sino que vigila los dolores de muelas que le atormentan. Adam Smith consigna la duración de los cólicos que le hacen padecer. John Greene hace revelaciones íntimas: el menor resfriado le da motivo para anotar con asombrosa minuciosidad la evolución del mal y para pasar revista a sus diferentes órganos —nariz, boca, garganta, oídos, cabeza y estómago—. Justinien Pagitt hace un asombroso examen de su salud todas las primaveras, con una atención esmerada a todo lo que trastorna el cuerpo: constipados, dolores de garganta, hemorragias por la nariz. Esta visión del cuerpo enfermo no tiene todavía la complacencia y el narcisismo que tendrá en los autores de diarios íntimos; es la visión que producen la incertidumbre, la inquietud ante la enfermedad y ante la muerte que acecha.

En el caso de Samuel Pepys, su salud y su propio cuerpo no son sus principales preocupaciones, pese a lo frágil que le ha dejado la operación del mal de piedra, a la que se sometió en 1658, a la edad de veinticinco años. No obstante, menciona los

trastornos que sufre: los dolores de vientre, las evacuaciones difíciles, su extrema sensibilidad al frío. Los cólicos se hacen insoportables y el 14 de mayo de 1664 está en un grito: la anotación es breve, realista y sin complacencia, y en cuanto el dolor pasa, celebra el regreso de la buena salud.

Pero ¿en dónde puede encontrarse la descripción del cuerpo mejor que en el diario de un médico? No sólo el diagnóstico de un mal, sino la actitud, la vida y la imagen del cuerpo íntimo. Héroard primero y luego Fagon, médicos de Luis XIII, nos proporcionan un testimonio único acerca del cuerpo del príncipe.

## *El cuerpo del príncipe en su más tierna edad: Luis XIII*

El cuerpo del niño, del adolescente, es por definición el punto esencial del texto de Héroard, ya que es su objeto. Lo que muestra el diario principalmente es el estado y el funcionamiento de este cuerpo, pero también, excepcionalmente, la descripción de su apariencia. Este texto, por su naturaleza, es un documento de la vida íntima.

Todos los días, con la exactitud del médico experimentado, Héroard relaciona las funciones del cuerpo, cuya observación y cuidado pertenecen a la higiene —el pulso, la temperatura, la orina, la deposición—; lo mismo sucede con las comidas, cuya composición describe, sin falta, diariamente. El conjunto de tales comidas, de considerable amplitud, supondrá, una vez expurgado y clasificado, una información sin equivalente para el conocimiento de la alimentación del príncipe y de la de su tiempo.

La única descripción continua que hizo Héroard de Luis XIII niño fue el examen minucioso y profesional del recién nacido que Maria de Médicis acababa de traer al mundo: “De cuerpo grande, de osambre recia, muy musculoso, saludable, muy lustroso, de color rojizo, vigoroso”. El niño en su más tierna edad es esa cosita que duerme y da vagidos en el fondo de la cuna, que se muerde los puños y que mama de su nodriza.

Sin embargo, es también lo que ningún otro texto se habría atrevido a decir con la sinceridad del médico: un cuerpo, pero sobre todo la cabeza y la cara, alteradas por la mala higiene alimentaria, la leche mediocre de la nodriza y el consumo precoz de papilla (la primera, el 14 de octubre, cuando cuenta diecisiete días), y por un aseo impropio e insuficiente. Una criatura a la que dan muy pocas ganas de mirar y de acercarse: así es como aparece, en la verdad diaria transmitida directamente por Héroard, el pequeño Luis XIII, con sus párpados hinchados, “rosetas en la piel” y “sarpullidos” en toda la cara, “supuraciones” detrás de la oreja, “granos” y la “sarna” que le afecta a toda la cabeza en enero, “la sarna que le rodeaba la cabeza como una corona”. Las mismas palabras que precisan el mal estado y la mala apariencia se repiten casi continuamente durante siete meses; luego se hacen menos frecuentes, y

en agosto Héroard escribe al fin: “La cabeza se limpia”. El niño crece, se fortalece, se encuentra mejor, empieza a andar: el 19 de septiembre de 1602 “empieza a caminar con firmeza sujeto con andadores”. Entonces es cuando se pone de manifiesto la verdadera gracia de la infancia. Pero la higiene corporal seguirá siendo insuficiente. Al niño se le limpia, pero ¿cuándo se le lava?, ¿cuándo se le baña? Durante el primer año de su existencia aparece una sola vez la palabra “lavado” y una sola vez la palabra “bañado”; el 4 de julio “le peinan por primera vez y le gusta y acomoda la cabeza”. En los años siguientes, aparte de la mención “peinado, vestido”, que se indica todas las mañanas, nunca se habla de un aseo más completo; el niño se lava las manos después de cada comida; las palabras “manos limpias”, que aparecen anotadas con regularidad, lo indican. “Una suciedad orgullosa reinaba en la corte”, ha escrito Philippe Erlanger. En el *Diario* de Héroard, que nos acerca a la vida corporal del príncipe, no hay nada que contradiga tal afirmación.

Ésta es la primera imagen, poco halagadora, a la que el experto dirigió su atención por exigencia de la profesión. Va borrándose según se pasan las páginas y, a la par, aparecen la gracia infantil del príncipe, su vida y su buena salud. Su cuerpo está sano, y las palabras que lo expresan son breves y siempre las mismas: “Cara risueña, muy donoso, buena cara, alegre”. En el *Diario* pueden seguirse sus progresos, que maravillan a quienes le rodean: el primer diente a los seis meses y medio, el 15 de abril; la vivacidad de la mirada que reconoce a tal o cual persona; los balbuceos y farfulleos, apenas inteligibles, que Héroard recoge con admiración e interpreta con pasmosa simpleza. El niño tiene un mes y doce días: “¿Quién es ese hombre?”, le preguntan; “responde sin dificultad y en una especie de jerigonza: *Eoua*”, escribe el médico muy en serio. Su cabello crece y se vuelve más lindo: “El pelo se le aclara y enrubesce” (a los seis meses, el 27 de marzo); “el pelo, de moreno, se torna castaño claro” (a los siete meses y medio, el 4 de mayo); “su cabello se aclara más hacia el color rubio” (casi a los diez meses, el 13 de julio).

Héroard está ahora cautivado, y lo que ocupa su pluma, además de las anotaciones de la higiene diaria, son los gestos del niño y la exploración de su comportamiento, que dan al *Diario* su irremplazable vida. El siguiente texto, seleccionado entre muchos otros de carácter similar, data del 11 de diciembre de 1602 y resume admirablemente el vigor, la buena salud y la exuberancia del principito de catorce meses, y el estilo con que Héroard lo refleja: “El undécimo miércoles a las ocho y tres cuartos; acciones despechadas, iras, prontas, impacientes. Golpea a madame de Montglat en los dedos con un bastón, bien duro, ella quiere quitarle el bastón, grita, golpea, aparta con flexibilidad el cuerpo como una serpiente, divertido con la guerra, va al ataque, suelta su golpe reciamente, alcanza de un tiento la frente de La Berge, su paje, en la que se forma un grueso tumor. Resuelto, alegre, ejerce su jerigonza, se pasea”.

Héroard proporciona una información nueva y sin equivalente acerca de la iniciación y el comportamiento sexual del niño. Por consiguiente, su *Diario*, que no

es un diario íntimo, nos conduce a la entraña misma de la vida privada íntima del príncipe durante sus primeros años. Gestos y discursos de adultos, reflexiones que le provocan para que se exprese, preguntas a las que responde como se preveía, gestos sexuales, pullas impúdicas. El tema es conocido; forma uno de los capítulos más nuevos del libro de Philippe Ariès. Hélene Himmelfarb, que conoce a la perfección los comportamientos principescos del siglo XVII, lo ha comentado y Pierre Debray-Ritzen lo ha situado en un enfoque médico y pediátrico más general. Cabe recordar sus observaciones y añadir algunas ideas nuevas.

No hay que exagerar la importancia que tienen estas anotaciones en el *Diario* y creer que llenan páginas enteras. Aparecen mezcladas con el resto de la información, escritas entre otras notas con la misma trivialidad y la misma discontinuidad. Desde 1601 hasta 1610, años de infancia del príncipe; esto es, 3285 días de vida, forman un conjunto de 101 anotaciones con un número limitado de palabras. De modo que Héroard no dio prioridad a los detalles del comportamiento, que, sin duda alguna, fueron en realidad mucho más frecuentes. Su primera observación sobre este particular la escribió el 24 de julio de 1602. El niño tiene entonces diez meses y las caricias de la nodriza le hacen reír “con todas sus fuerzas”. Las notas, numerosas hasta 1606 (el niño cuenta entonces entre dos y cinco años) casi desaparecen a partir de 1607 y sólo son dos en 1609 y 1610; por consiguiente, es en la primera infancia cuando se concede especial atención a los comportamientos sexuales del principito.

El niño no presencia ciertas actitudes y conversaciones por inadvertencia, sino que es el actor principal, incitado por un círculo que valora el sexo procreador. Estos juegos, por lo tanto, ni se esconden ni son vergonzosos. “Hace que le besen el pajarito”, “juguetea con su pajarito”, escribe Héroard. No hay prohibición ni inhibición.

Ese círculo no lo compone sólo la servidumbre menor, los lacayos y sirvientes, sino también quienes toman parte en la educación del príncipe. Los reyes y sobre todo Héroard, el autor, exigen a la Institución del príncipe “que nuestro Principito enviado por el cielo para mandar (…) comience por sí mismo, sabiendo que es deber de un rey, no hacerse esclavo del deseo y del placer sino sujetar al poder de la razón sus locuras, vanas y disolutas (…) y que no crea que el perfecto contento se halla en la holganza y en sus deleites (…)”: Héroard, que tiene excepcionalmente el sentido y respeto de la infancia a través de la persona del principito que se le ha confiado, está confabulado con él. Atrae la atención del niño a su sexo, provoca el gesto (12 de diciembre de 1602, 12 de agosto de 1604, 27 de agosto de 1604, 2 de abril de 1605, 1 de julio de 1605, 19 de agosto de 1605 y 17 de octubre de 1605) y las respuestas (17 de septiembre de 1605, 21 de julio de 1606 y 30 de noviembre de 1606). Observa lo que sucede, anota escrupulosamente la actitud del niño e insiste en la risa que acompaña a los juegos sexuales. El 15 de mayo de 1606, tras una verdadera exhibición, escribe en una nota al margen: “Por su natural, amará el placer”.

## *El cuerpo doliente del rey: Luis XIV*

Las imágenes que muestran los médicos de Luis XIV en el *Diario* que llevaron y que ha llegado hasta nosotros en su forma manuscrita y original son las imágenes íntimas del cuerpo enfermo, del cuerpo doliente. En este texto no se ve esplendor, sino la miseria del cuerpo aquejado, los remedios íntimos que se le dispensan y sus efectos groseros de los que haremos gracia al lector: estamos en la entraña de la intimidad física del ser.

El *Diario* contiene la descripción de todas las enfermedades importantes que aquejaron al rey durante su vida: la viruela de 1647, la enfermedad de Calais de 1658, el sarampión de 1663, los dolores dentales de 1684 y la importante operación (de la fístula) de 1686. Éstas son de dominio público, pero están también todos los achaques menos espectaculares, que se suceden: vapores, flujo de vientre, catarros, dolores de estómago, etcétera. La descripción del médico hace que el rey abandone la escena pública, le sitúa en el ámbito privado con la farmacopea por compañera y muestra los gestos del cuerpo enfermo como ningún otro texto se hubiera atrevido a hacerlo. Veamos algunas de estas numerosas imágenes, referidas por Fagon.

Noches sin sueño, por los sufrimientos del cuerpo baldado por la gota: “La gota del pie izquierdo le impidió un poco dormir” (21 de noviembre de 1688); “el dolor (…) interrumpió su sueño durante algunas horas de la noche”; “las noches fueron muy malas, casi sin sueño” (26 de septiembre de 1694); “el dolor (…) se hizo muy violento y casi insoportable entre las once y medianoche” (3 de octubre de 1694). Insomnios debidos a un furúnculo que le ha salido en el cuello: “Cuando el Rey se estaba poniendo la peluca por la mañana sintió dolor en la nuca del cuello (…); el Rey pasó la noche del sábado al domingo sin cerrar los ojos”. Estos dolores y sufrimientos no le dispensan de la exactitud de los deberes de rey pero le obligan a cumplirlos en condiciones desacostumbradas. Fagon anota también la imposibilidad de calzarse en que se ve el rey: “La gota impide que el Rey (…) se ponga su calzado ordinario” (mayo de 1696); necesita llevar “choclos” para pasearse en Marly el 6 de mayo de 1699, con una lluvia muy fina, o que le transporten en silla. Cuando el dolor es absolutamente insoportable, el rey guarda cama y desde la misma sigue aplicándose en los asuntos del Estado. En enero de 1705 tiene una inflamación gotosa: “La fatiga que el Rey tuvo para moverse por la mañana al salir de la cama aumentó tanto su dolor (…) el Rey no pudo salir de la cama (…) oyó misa en cama y desde entonces continuó igual todos los días, celebrando su Consejo sin poder estar de pie por el dolor”.

Los efectos de la enfermedad en la conducta de los asuntos y el eco que tiene lo privado y lo íntimo en lo público se manifiestan en el balance de 1685. Mil seiscientos ochenta y cinco, año de la Revocación, y 1686 están marcados por el atroz estado de la mandíbula del rey, por sus indecibles sufrimientos a raíz de la extracción de todas las piezas en 1684, y luego por la operación de la fístula que él decidió y

soportó con valor. Esta conjunción del estado de salud y del error en el gobierno del Estado sugiere una comparación con otras situaciones dramáticas mucho más cercanas a nuestra época.

Como contrapartida, el cometido público tiene efectos en la salud del rey: por ejemplo las fatigas de las campañas militares; “el Rey no ahorró ni de día ni de noche penas y fatigas en Mardick, tanto para el asedio de Dunquerque como para el de Bergues”, escribe Vallot en 1658, cuando el rey tiene veinte años. Y algunos años más tarde: “Luego del largo y penoso trabajo que se tomó en el asedio de Mons (…) tuvo gota en el pie”, escribe Fagon en 1691.

Los excesos de la vida sedentaria van unidos a la aplicación en los asuntos del Estado. Mil seiscientos setenta: “Muy a menudo, cuando Su Majestad salía del Consejo al atardecer, tenía la cabeza muy pesada y dolorida y llena de vapores”. Mil seiscientos setenta y cuatro: “El aire y el movimiento le hacen mucho bien para esta descomodidad que la vida sedentaria y la aplicación en los asuntos engendran en todas las cosas”.

La adversidad privada provoca inevitablemente el desarreglo del cuerpo, “pese al buen ánimo inquebrantable en el dolor, en los peligros” según las propias palabras de Fagon, pese al dominio de sí. Citaremos un solo ejemplo, pero el más importante del texto. En 1711 se produce el “repentino e infausto suceso”, como dice Fagon, “de la muerte de Monseñor”[22], y el quebranto de todo el ser físico: “Al llegar Su Majestad a Marly esa noche cayó en un escalofrío general de vapores causado por la turbación violenta del corazón (…), y desde ese día la renovación continua de ese triste estado de dolor sustentado por todas las órdenes que el Rey se ha visto obligado a dar sobre este penoso asunto ha hecho que la tristeza esté siempre presente y que haya que sufrir también sus malos efectos”. Testimonio irremplazable; pero, por razones que no conocemos, el *Diario* de Fagon se interrumpe definitivamente unos días después. ¿Qué habría escrito sobre las adversidades de 1712, sobre el repentino fallecimiento del irremplazable duque de Borgoña y de su esposa, que puso en peligro la continuidad de la corona?

Nuestro examen nos ha permitido acceder, más aún que a los elementos de la vida privada material y afectiva, a la conciencia de la misma y al lugar que ocupa en la sensibilidad de la época. Lo privado constitutivo de la vida diaria, lo íntimo constitutivo de la vida privada, en el sentido que le damos hoy (“donde el público no tiene acceso y no es admitido”), no son tema de escritura antes de la segunda mitad del siglo XVII. Los escasos ejemplos que tenemos no deben ocultar esta realidad. Por ejemplo la densidad de datos acerca de la vida privada del señor de Gouberville: el autor no se complació en referirla; enuncia los hechos con total indiferencia por el tema en sí. Y esto es característico: parquedad de las palabras, pudor de las situaciones, silencios, ausencia de relatos, todo es de extrema reserva. Estos rasgos singulares de los diarios franceses, ya se trate de los más extensos o de los más cortos, aparecen mejor cuando se los compara con los *diaries* ingleses, ya que el

discurso del diario privado en Inglaterra es infinitamente más rico, más libre, más abundante y precursor.

En Francia, por lo general, es el personaje público quien da origen a los textos más ricos sobre lo privado, no como objeto de su propia escritura (esto no quedará excluido más adelante, pensemos en Luis II de Baviera), sino como objeto de la escritura de otra persona —allegado, médico o servidor—. Lo que les lleva a revelar la vida, el gesto y el ser físico del príncipe, su ser íntimo, no es una escandalosa indiscreción, sino la propia función que ejercen: Héroard, Fagon, Dubois, madame de Motteville no tienen rival en la escritura privada del siglo XVII.

¿Debe inferirse de esto que en el siglo XVII no hubo vida íntima? Si bien ésta no fue objeto de memorias, la vida del alma fue objeto de escritura. Los exámenes de conciencia, y los diarios religiosos tuvieron su mejor momento en el siglo XVII: evolución espiritual, retrato interior; pero no entran en la escritura del ámbito privado tal como la hemos enfocado aquí.

# Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado

Jean Marie Goulemot

De las sugerentes reflexiones de Philippe Ariès acerca de la vida privada voy a recoger aquí las que servirán de hilo conductor de mi análisis, sin perjuicio de discutir ciertas evidencias o de explorar aspectos implícitos de las mismas. Ante todo voy a considerar lo que aparece como una contraposición bastante simple. Por un lado, la vida comunitaria del Occidente cristiano en la Edad Media, que, si escuchamos bien la lección de Philippe Ariès, excluye la razón de ser de la vida privada y, por ende, sus prácticas. No es inútil recordar al respecto la familia amplia, los ritos comunitarios, la red de relaciones y obligaciones que sitúan al hombre en una relación pública respecto a su semejante. Se puede tomar como punto de partida lo más general: la organización del grupo, e ir hasta lo más particular: la casa, la exhibición de la vida orgánica, la oración en común, la religión abierta e incluso la danza conventual de las monjas, tan sorprendente para nuestras mentes adaptadas a otras costumbres. Es fácil contraponer esta vida esencialmente pública, estas prácticas y esta ideología, que rechazan el secreto y el acto individual favoreciendo la transparencia de los corazones y los cuerpos, y que sitúan la vida de todos a la vista de la comunidad, con las prácticas propias de la edad del clasicismo. En ese periodo de constitución del Estado y de profunda mutación de la sociedad civil, en el que el poder político aspira a conseguir el monopolio de la violencia y a controlar a las personas, sus cuerpos, y también la producción de bienes y de signos culturales, aparece un nuevo espacio público, que no tengo intención de describir aquí, y al mismo tiempo un espacio privado en el que, lejos de la vista y del control de la comunidad y del poder, se definen nuevas prácticas. Digamos, siendo más exactos, que con frecuencia en cada área de la práctica social y cultural coexisten dos espacios unidos: el público y el privado. Al ritual público de la Iglesia se suman la oración mental y el examen de conciencia, mientras que, por su parte, el protestantismo define la posibilidad de relacionarse individualmente con las Escrituras. A las actividades sociales abiertas se añade, en los medios urbanos, la constitución del espacio cerrado de la vivienda, espacio en que deja su sello la persona que lo ocupa: se organiza el hogar, la intimidad de la morada. De esta época data la cámara como lugar de retiro y de intimidad. La vivienda se contrapone a la organización del espacio urbano (plazas, lugares públicos) que tiende a situar bajo el control de la autoridad y de la comunidad todo un conjunto de actividades del individuo, que se ha

convertido en sujeto. De ese tiempo data también la disimulación de lo orgánico: reglas nuevas que organizan los usos que se observan en la mesa; nuevos comportamientos sexuales mediante los cuales la sexualidad se instala en lo secreto de las *alcôves* y de las conciencias. Los manuales de urbanidad sirven a la vez para imponer nuevas conductas a través de modelos a los que se concede gran valor, y para excluir obligatoriamente del espacio público comportamientos que antaño se hallaban incluidos en el mismo. La voluntad de conseguir una mutación y una uniformidad que transmiten los códigos de urbanidad, y su proyecto de modificar costumbres que se consideran groseras o arcaicas llevan forzosamente a excluir del espacio social público comportamientos que, sin embargo, son naturales. Las nuevas doctrinas de urbanidad implican el secreto si no la renuncia: abstinencia o ayuno.

Si se observa atentamente esta contraposición de dos épocas, se puede tender a establecer que existe un antes, en el que todas las actividades del individuo pueden tener lugar en un espacio público, y un después, en el que se someten al control del poder público —hablando de modo sucinto y esquemático— o se sitúan en un espacio privado que se ha vuelto necesario y que se ofrece objetivamente como defensa, recurso o preservación. Puede admitirse que el espacio privado que se constituye (y las ideologías que lo rigen) durante la edad del clasicismo es, a la par, una necesidad dictada por las nuevas formas de organización del intercambio social y un modo de protegerse contra un conjunto de normas y controles. Por consiguiente, me parece que cabe ver en ello una dialéctica del rechazo y de la imposición.

## *La Edad Media: una literatura de la comunidad*

Esta visión de la evolución de los sistemas de representación, de las prácticas culturales y de la organización del intercambio social implica que se intenten medir avances y retrocesos, aceleraciones y contenciones, sin por ello interrogarse acerca del porqué de las mutaciones o de las permanencias observables; pero también implica, en el terreno que trato, que uno esté en condiciones de definir a qué podía corresponder en un primer momento la literatura de una época que ignoraba el espacio privado, la intimidad y, tal vez, hasta lo particular. Sin entrar en los pormenores de una época cuya expresión cultural fue especialmente abundante, habría que recordar el carácter hondamente oral y público de la literatura medieval: cantares de gesta, *chansons de toile, fabliaux*[23] y obras teatrales, entre otras manifestaciones, muestran con claridad que la aprehensión de la literatura no se concibe todavía como acto estrictamente individual. Ello responde, sin duda alguna, a las propias condiciones de producción de las obras y a las prácticas de lectura contemporáneas. También parece evidente que los temas de las obras remiten con prioridad a lo colectivo, ya se trate del mundo feudal comprometido en la defensa de

la cristiandad, ya de las luchas fratricidas o de la corporación de los clérigos que se reconoce en la simbología del *Roman de la Rose*. La celebérrima *Mesa redonda* de las obras del ciclo bretón y los vínculos que unen a los héroes reflejan, creo yo, cada cual a su modo, el aspecto hondamente colectivo de las obras, con independencia de la lectura que hoy podamos hacer. Otra prueba más es el carácter fundamentalmente religioso de la mayoría de las obras medievales, carácter que constituye, sin duda, la mejor expresión de la fusión de lo particular en lo general. El lirismo de François Villon, aun cuando desde el siglo XIX toda una tradición quiera convertirlo en fundador de la lírica moderna, remite más a la dolorosa conciencia de haberse apartado de las reglas de la comunidad que a la intimidad de la persona. La desdicha nace de la separación, y la escritura paródica del *Testamento* se sirve, pese a todo, de una práctica social que sitúa al individuo en una red de filiaciones y de intercambios. El pesar por el transcurso del tiempo, que con tanta viveza sintió Villon, se expresa por medio de la general experiencia, y los poemas de este autor siempre están marcados por una voluntad de recobrar la comunicación con los miembros de la comunidad: "Hermanos humanos que tras de nosotros vivís (…)", o bien "decidme dónde, en qué país (…)". El inicio retórico de las baladas expresa esta llamada angustiada, esta voluntad de reencuentro. Si fuera preciso añadir otro rasgo más, habría que mencionar el anonimato ampliamente mayoritario de las obras y los lazos del escritor con la comunidad medieval: el juglar, el clérigo, el autor de misterios o de teatro profano sólo existen gracias a la comunidad que les "comandita": universidad, mundo conventual, cofradía, ciudad… Es esta comunidad, como portadora de prácticas culturales, la que manifiesta su existencia y proporciona la razón de ser de una obra que ha de servirla y hacerla ilustre.

## *Espacio privado y literatura en la edad del clasicismo*

La manera de proceder para detectar en las obras literarias de la edad del clasicismo cambios, tensiones y conflictos es, con todo, problemática. Un sociologismo muy vivo llevaría a explorar los propios contenidos de las obras, buscando en las aventuras de tal o cual protagonista, en el ambiente en que se desarrolla la intriga y en tal o cual detalle relativo a las costumbres y a los hábitos la prueba de la existencia de un espacio privado. Si se utilizara este enfoque la literatura no tendría nada que decir en sí misma, en lo que le es propio; quedaría reducida a no ser más que un documento. Desde luego, es interesante observar que la novela libertina de un Crébillon o de un Nerciat sitúa generalmente su intriga en la cámara, el gabinete, o la *alcôve*, pero ¿es esto suficiente para tomarlo como testimonio del espacio privado en una época en que la novela ambientada en los grandes espacios, en el viaje intercontinental o urbano sigue siendo muy importante? Frente a *El sofá*, a

los *Devaneos*, a *La noche y el momento* de Crébillon hijo puede mencionarse el errar de *Jacques el fatalista* o de los protagonistas de *Manon Lescaut*. El porcentaje de novelas ambientadas en grandes espacios y de novelas ambientadas en espacios íntimos podría indicar a lo sumo tendencias, pero habría que optar por interpretarlas. La novela libertina da fe de la existencia de un lugar privado dedicado a los placeres (esas célebres *petites maisons*, esas *folies* que servirán de escenario a las noches alegres de las elites urbanas), pero ¿acaso la paradoja no se halla precisamente en que se exhiban en las novelas? Mientras que las nuevas formas de intercambio social llevan a la privatización y a la ocultación de la vida amorosa, ¿no es cierto que la novela libertina introduce una transgresión que consiste en hablar de lo que debe callarse y en transformar, para el lector atento, en acto público lo que de ahora en adelante pertenecerá al espacio íntimo y privado? No llegaré hasta el punto de considerar que esta exhibición de actividades que deben ocultarse sea expresión de nostalgia o de rechazo. La ambigüedad es reina y señora, pues todo nos incita a tomar lo real por lo ilusorio. Una lectura superficial nos llevaría a interpretar la exhibición de lo privado como una transgresión radical, pero ello significaría olvidar que la posición de mirón que la novela libertina impone al lector privatiza la propia aprehensión de lo privado por un tercero. Por consiguiente será mejor mostrarse prudente, y sensible a las ilusiones de perspectiva.

Así pues, mi análisis se referirá más que a los contenidos narrativos (escenificaciones novelescas o testimonios sobre la constitución del espacio privado a través del texto literario), a la presencia de un espacio privado mediatizado en las formas nuevas de la narración, a las ideologías y a las nuevas prácticas de la literatura. Basaré mi reflexión esencialmente en ciertas emergencias: diarios íntimos, memorias, novelas en primera persona y relatos utópicos, que se elaboran paulatinamente como géneros o, cuando menos, como categorías; pero también en la constitución de nuevos procesos de legitimación de la escritura literaria —dado que, en lo sucesivo, el escritor fundamenta por sí solo mediante su persona moral la verdad de su obra, como de manera espectacular hace Jean-Jacques Rousseau en los *Diálogos de Rousseau con Jean-Jacques*—, sin por ello olvidar los nuevos objetos que la literatura se asigna: el conocimiento del propio yo *(Las confesiones)* mediante la autobiografía, o la pornografía, que se convierte en una parte importante de la producción literaria en la segunda mitad del siglo XVIII. Mirándolo bien, en esta literatura todo está cargado de sentido: temas nuevos, formas narrativas nuevas y nuevas legitimaciones del acto de escribir (distinta ideología del escritor y de la escritura) se unen en un complejo enmarañamiento. Aunque cabe ver en ello un trabajo —¡y cuántas formas de penetración tras este único vocablo!— del espacio privado dentro de una práctica cultural destacada a la que, al declinar el siglo de la Ilustración, se llamará “la literatura”, es preciso una vez más desconfiar de un sociologismo reductor, y de significados aparentes que resultan demasiado obvios para medir tensiones contradictorias. Sería erróneo pensar que la condición particular

de lo íntimo, condenado al silencio so pena de negarse a sí mismo, margen necesario y recurso asumido —sin que sea siempre posible hacer la diferencia— sirve para reinterpretar la literatura de la edad del clasicismo. Sin embargo, hay que pedirle que nos ayude a comprender mejor los nuevos objetos de los escritores y de sus lectores. Y, en definitiva, tal vez también le debamos en parte esa comunicación perversa, hecha de nuestros deseos, sueños, mitos y fantasmas, a la que llamamos "literatura".

## Las tensiones contradictorias del Renacimiento

### *Montaigne o la mutación del saber*

El siglo XVI constituye indudablemente un periodo de transición que continúa en muchos aspectos las mutaciones y fracturas de las prácticas literarias que pueblan el final de la Edad Media. Aunque no pretendo mostrar aquí la inagotable riqueza de la literatura del Renacimiento, me parece necesario presentar a tres figuras capaces de ilustrar este "trabajo" que el espacio privado en gestación, al cual me he referido anteriormente, opera en los hábitos culturales. En primer lugar Montaigne, del cual no se pretende hacer un análisis exhaustivo, como tampoco de Rabelais, ni siquiera de Ronsard, ya que su obra excede en mucho el punto de vista muy limitado de mi planteamiento. Leer a Montaigne, a Rabelais o a Ronsard supera con mucho los límites de este estudio. Quisiera recordar simplemente la mutación del saber (y, sobre todo, de su situación) que representan los *Ensayos*. No hay nada en ellos que se relacione con la suma medieval, ni siquiera con el comentario escolástico. Frente a la suma, los *Ensayos* presentan una escritura de lo fragmentario; frente al comentario, que remite a una obra única y la glosa, ofrece un florilegio infinito de fuentes y de lecturas cruzadas. Lo que da a los *Ensayos* su coherencia es, ante todo, el propio Montaigne, único dueño de sus referencias y de sus temas; en una palabra, inventor de su biblioteca. Son conocidas las célebres fórmulas con que Montaigne definió su arte de leer (voluntad de espigar, de frotar su cerebro contra el del semejante…) pero quizá sea preferible este fragmento de "La ociosidad" (I, VIII): "Últimamente, cuando me recogí en mi casa decidido cuanto era posible a no dedicarme a cosa alguna que no fuera pasar en reposo y retirado lo poco que me queda de vida, me parecía que no podía prestar beneficio mayor a mi espíritu que dejarlo en plena ociosidad ocuparse de sí mismo, detenerse y serenarse (…). Mas hallo que, al contrario, cual caballo desbocado, se da cien veces más trabajo a sí mismo del que tomaba por otros; y engendra tantas quimeras y monstruos fantásticos, unos sobre otros y sin orden ni concierto, que para contemplar a mi gusto su inepcia y su rareza, he empezado a apuntarlos, esperando que con el tiempo le causen vergüenza".

Tras la coquetería, puede reconocerse la reivindicación de una libertad total y la afirmación de los poderes del yo y de la atención que se le ha de prestar. Los *Ensayos* no cesan de repetir que en el fondo el saber, e incluso la sabiduría, no es nunca ajeno al objeto de la búsqueda que elige y ordena; antes bien lo constituye. De esta manera Montaigne rechaza todo saber establecido; no reconoce su existencia más que en el proceder mediante el cual el yo interroga a las evidencias, a los saberes reconocidos y a las sabidurías institucionales o reveladas. Nunca hay nada sabido. Montaigne va incluso más lejos, no sólo haciendo de su yo leyente y pensante el fundamento de todo saber, sino transformándolo en objeto privilegiado de su reflexión. Las citas relativas a este aspecto no faltan tampoco. "Éstas son mis ideas y con ellas no trato de dar a conocer las cosas, sino a mí mismo" (II, X, "De los libros"), y también: "Oso no solamente hablar de mí, sino hablar solamente de mí" (III, VIII, "Del arte de conversar")… La afirmación se repite sin cesar y se asemeja totalmente a una provocación. No porque esté prohibido hablar de sí mismo, sino porque aún se admite que el yo no es fuente de sabiduría ni de saber. ¿Es que siquiera existe? El interés que se le presta es, en el mejor de los casos, actividad irrisoria y frívola, y en el peor, pecado. Recuérdese a san Agustín. Montaigne es enteramente consciente de pervertir el acto de escribir, sin embargo no se declara culpable. "Es éste un libro de buena fe, lector. Te avisa desde el principio que en él no me he propuesto otro fin que el doméstico y privado: no he tenido consideración alguna de tu servicio ni de mi gloria". El aviso "Al lector" es al respecto de ejemplar claridad, ya que define *tanto* el carácter privado de la escritura *como* un uso privado de la literatura, en un asombroso efecto especular.

## *Rabelais dividido*

En segundo lugar Rabelais. El célebre análisis de Mijail Bajtin mostró la peculiar situación de François Rabelais y de su obra en el Renacimiento. Según dicho análisis, Rabelais es heredero de esa tradición burlesca que define la cultura popular medieval, y *Gargantúa* y *Pantagruel*, en parte comprometidos en los combates del humanismo, transmiten, en esencia, toda la cultura popular de la Edad Media. En primer lugar, su lengua, lo que Bajtin llama "el vocabulario de la plaza pública", hecha de invenciones y de hábitos, pero también las formas y las imágenes de la fiesta medieval con sus mecanismos de inversión, sus gigantes y sus locos. En sentido más amplio, erige en filosofía de la existencia la concepción grotesca del cuerpo y valoriza lo "bajo" material y corporal frente a una visión del hombre que es, a la par, aristocrática, cristiana, humanista y cortés. Por consiguiente, en opinión de Bajtin, Rabelais no es ese hombre del Renacimiento que pretende la tradición de la historia literaria. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François*

*Rabelais* muestra que ese Rabelais, que siempre resulta discordante y a quien a menudo se considera no conforme a los "cánones y reglas del arte literario", sólo puede explicarse como producto de la cultura carnavalesca y popular de la Edad Media que se adentra en el Renacimiento.

Nuestro objetivo no es mostrar la riqueza del análisis de Mijail Bajtin, ni siquiera discutir algunas propuestas suyas, sino intentar comprender de otro modo la obra de Rabelais. Lo que Bajtin interpreta como expresión más exacta de la cultura carnavalesca puede leerse asimismo como algo que remite a un estado de sociedad que, por su naturaleza, excluye la posibilidad del espacio privado. Verbigracia, todo lo que en Rabelais remite a lo orgánico: el capítulo de los limpiaculos (*Gargantúa*, cap. XIII: "De cómo Gaznategrande conoció el ingenio maravilloso de Gargantúa por el invento de un limpiaculos"), o también el capítulo en que Gargantúa mea sobre los parisienses que han ido a admirarle (*Gargantúa*, cap. XVII: "De cómo Gargantúa pagó su bienvenida a los parisienses y de cómo se apoderó de las gruesas campanas de la iglesia de Notre Dame") pueden no ser más que la transcripción verbal de una práctica social admitida y reconocida. Dicha práctica puede resultar escandalosa en esta segunda mitad del XVI sólo porque empiezan a imponerse nuevos códigos de urbanidad que, como ya he dicho, excluyen necesariamente la exhibición de lo orgánico. Este mismo anacronismo existe en la incontinencia verbal, en la referencia a los gigantes, en el parto de Gargamella y en otros mil episodios de la tetralogía rabelesiana.

Por consiguiente, nada prohíbe que se interprete la obra de Rabelais como un espacio de tensiones contradictorias: por un lado, la presencia de la fiesta, del carnaval, de lo que en realidad encarna mejor la sociabilidad abierta de la comunidad medieval; por el otro y a través del planteamiento educativo, la crítica de las autoridades religiosas y políticas y la adhesión a formas de intercambio social que las contradicen. Hasta el enciclopedismo rabelesiano puede ponerse en tela de juicio. Como en el caso de Montaigne, representa una opción, una afirmación de la libertad de constituir un saber propio, fuera de los tópicos y de las creencias admitidas; pero, en muchos aspectos, la voluntad de totalidad que con nuevos oropeles se halla implícita en dicho saber remite a la suma medieval.

## *Ronsard: la exhibición de lo singular*

Y por último, Ronsard. A él hay que atribuirle, y también a la Pléyade, el nacimiento del lirismo poético, en el sentido en que lo definirán los románticos: expresión de sentimientos y experiencias propios. Efectivamente, aunque la poesía de Ronsard es en gran medida un género cantado (a muchos de sus poemas se les pondrá música en su tiempo), aunque Ronsard no escapa del todo a formas colectivas (que ya

no son comunitarias) del intercambio social y cultural que implicarán la redacción de los *Discursos de las miserias de este tiempo* y de *La Franciada*, no es ya el hombre que, como François Villon, sufre por su separación de la comunidad creyente y cuya inspiración queda definida por la dolorosa conciencia del aislamiento. El lirismo de Ronsard, además de adoptar formas nuevas (entre otras, la oda y el soneto), se expresa exclusivamente a través de un destino propio. La reflexión acerca del paso del tiempo se plasma en una exaltación del sujeto, de su deseo, de sus angustias y de sus amores. Los poemas que Ronsard escribe en vísperas de su muerte ilustran perfectamente esta apropiación del tema general que lleva a cabo el discurso particular.

*Je n'ay plus que les os, un squelette je semble,*
*Decharné, denervé, demusclé, depoulpé,*
*Que le trait de la Mort sans pardon a frappé:*
*Je n'ose voir mes bras de peur que je ne tremble.*
*Apollon et son filz, deux grans maistres ensemble,*
*Ne me sçauroient guerir; leur mestier m'a trompé,*
*Adieu, plaisant Soleil! mon oeil est estoupé,*
*Mon corps s'en va descendre où tout se desassemble.*
*Quel amy me voyant en ce point despouillé*
*Ne remporte au logis un oeil triste et mouillé,*
*Me consolant au lict et me baisant la face,*
*En essuiant mes yeux par la Mort endormis?*
*Adieu, chers compaignons, adieu, mes chers amis!*
*Je m'en vay le premier vous preparer la place.*

En estos versos, a diferencia de los de Villon, se observa una ausencia total de referencia a la comunidad cristiana, ausencia que modifica radicalmente el modo de interpelación. La soledad se vive como desdicha, la proximidad de la muerte, como una decadencia física que se siente individualmente; pero al mismo tiempo, se exhibe lo singular, lo personal y lo íntimo. La descripción realista del sufrimiento y de la decrepitud del cuerpo pertenecía al espacio público de la comunidad medieval: llenaba la escultura de las iglesias y el universo de imágenes de los osarios. En estos versos se sitúa en un destino propio y se enuncia en primera persona, sin embargo sigue emitiéndose en el espacio público de la literatura. Situación paradójica ya que todo la condena, como exige la nueva urbanidad, al mundo del silencio y del secreto.

Esta exploración de tres obras maestras del siglo XVI permite definir una encrucijada en la que se afianzan constantes y apuntan emergencias: contradicción de Rabelais y situación de Ronsard en los albores de una mutación del discurso poético que la edad del clasicismo ocultará. Con Montaigne y con los poetas de la Pléyade se inician nuevas relaciones del sujeto con la literatura. Lo que fundamenta y legitima la expresión del sujeto, tanto en el caso del lirismo como en el de ese saber en formación que proponen los *Ensayos*, es su propia intimidad. Lo esencial, más que identificar una literatura del sujeto, es mostrar que en dicha literatura el yo, su libertad y su historia legitiman el acto de escribir. Estos nuevos procesos de la escritura filosófica o poética revelan, a su modo, el síntoma opaco de la constitución

de un espacio privado que no lleva todavía la marca del secreto, y cuya expresión en esta época de transición no se halla afectada por ninguna prohibición.

## La edad del clasicismo: ocultación y verdad de lo privado

### *La primacía de lo universal*

La lógica exigiría que la edad del clasicismo implicara una aclaración y afianzamiento de las tendencias que apuntaban durante el Renacimiento. No hay nada menos obvio. Aunque puede distinguirse la continuación de una tradición —principalmente en las novelas barrocas de Scarron, de Sorel y de Furetière— que, teniendo en cuenta todas las diferencias, puede relacionarse con la tradición rabelesiana, por lo demás, lo que define ante todo la edad del clasicismo es el proceso de ocultación de lo privado y de lo íntimo. La orientación es la misma ya se trate de la poesía lírica o del teatro. Por consiguiente, tendría poco fundamento considerar que la afición entusiasta de la edad del clasicismo por el teatro es la prueba de la persistencia de intercambios comunitarios. No hay nada menos cierto. El teatro que nace con el siglo XVII no cumple la misma función que el teatro medieval. Entre ambos existen, sin duda alguna, diferencias de naturaleza; pero se diferencian radicalmente sobre todo por el modo como se insertan en la vida de la comunidad. A diferencia de los misterios o de las comedias medievales, el teatro clásico no pertenece a un ritual civil o religioso, y por consiguiente, no implica a la comunidad cristiana ni al grupo al que va dirigido, aunque represente el principal entretenimiento de las elites de la ciudad y de las personas cultivadas de la corte. Es aprehendido como un arte que está codificado estéticamente, es decir, que sólo de manera accidental remite a algo distinto de sí mismo, y que sobre todo se halla separado de lo cotidiano y de la organización del tiempo de la vida real. Pese a las declaraciones de los eruditos, su objeto es estético y sólo secundariamente, moral y religioso. La tragedia sacra se convierte en un género aparte con sus autores: Boyer (*Judit*, 1696), Duché (*Jonatás*, 1699; *Absalón*, 1702), Nadal (*Saúl*, 1705; *Herodes*, 1709)… y en la carrera de Racine se distingue con cuidado el teatro sacro y el profano. El teatro, incluso el religioso, gusta o no gusta, y la relación que se establece entre el escenario y el público proviene principalmente del ámbito del placer. Desconfiemos, pues, de las analogías engañosas, aunque el “teatro de la feria” (obras bastante ágiles que se representan a la manera italiana con ocasión de las grandes ferias parisienses), cuya suma publicarán Lesage y D’Orneval entre 1721 y 1737 (*El teatro de la feria o la ópera cómica, que contiene las mejores obras que se han representado en las ferias de Saint-Germain y Saint-Laurent*, 10 volúmenes), las fantasías verbales y rabaneras de un Piron (1719-1730), las *parades* (obras jergales y escatológicas, compuestas

para complacer los gustos ocultos de los grandes personajes de Hacienda o del Parlamento) puedan verse como huellas nostálgicas (cuyos límites hay que señalar y cuyo carácter de fabricación lúdico hay que tener en cuenta) de otra función del acto teatral.

Si nos atenemos únicamente al teatro clásico, comedias y tragedias, es forzoso reconocer que todo un conjunto de reglas tiene como objeto apartarle de las tentaciones de introducir el espacio privado. Es indudable que si se lee a los doctos teóricos del teatro —la *Poética* de Mesnardière (1630), *Práctica del teatro* de D'Aubignac (1657), el *Discurso acerca de Sarrazin* de Pellison (1656) o las *Reflexiones acerca de la poética* de Rapin (1674)—, se aprecia en seguida que el teatro, mediante situaciones particulares y destinos individuales, habla del hombre (la célebre naturaleza humana), y que lo particular es sólo el modo de llegar a lo general. No hay un solo autor que en sus prefacios no se adhiera a esta voluntad. Este razonamiento es posible porque la época cree en la universalidad e intemporalidad de las pasiones; pero no nos engañemos respecto al sentido de las intimidades que se revelan: ante todo tienen valor de ejemplo. El hecho de que se recurra a temas antiguos u orientales, como *Bayaceto* de Racine, confirma una voluntad de distanciamiento ejemplar. Mostrar los corazones al desnudo es tan sólo la manera de aproximarse a una verdad general abstracta. Toda una serie de prohibiciones relativas al lenguaje (el rechazo de los términos groseros, y de las palabras crudas o vulgares), y el conjunto de reglas que constituyen el decoro acentúan esta tendencia. Va en ello la dignidad y la función del teatro. No hay nada que permita al espectador situarse en la posición indiscreta y voluptuosa del mirón. Nada que le permita hacer suyos esos destinos, esos debates íntimos y esos devaneos. Es preciso que se remita a un modelo impersonal. La comedia, pese a las apariencias, no elige otro camino. Los vicios que Molière y Regnard vituperan están captados esencialmente en sus repercusiones sociales. La hipocresía religiosa, la avaricia, la pretensión social, la pasión por el juego y la misantropía se describen como lacras que instauran una relación social desnaturalizada y perversa.

Uno busca en vano —algunos versos de La Fontaine, confidencias muy escondidas de Racine, tal o cual verso que sea muestra de la musicalidad pura tal como la definía el abate Bremond— una poesía lírica propia de la edad del clasicismo. No existe. Es preciso reconocer esta ausencia, consecuencia de la ruptura con el lirismo que practicaba la Pléyade. Basta comparar los versos que Ronsard dedicó a la muerte de Helena o a su propia espera de la muerte con la *Consolación a Monsieur Du Perier, caballero de Aix-en-Provence, en la muerte de su hija*, de Malherbe, para comprobarlo. Tras el lirismo que se fundamenta en una experiencia vital y que se expresa mediante una intimidad al descubierto que circunscribe la lección humana al poeta, viene el recurso inmediato a lo universal y a la generalidad del discurso, que constituyen lo que se denomina lirismo impersonal. El proceso de ocultación de lo privado, del dolor y del sufrimiento, so capa de la dignidad y de la

resignación, es a la par negativa a exhibir lo que el tiempo presente quiere que asuma no ya la comunidad, sino el individuo en su fuero interno y en su intimidad, y exaltación de lo universal y de lo general. No es casualidad que el poeta deje de ser un poeta maldito o inspirado para convertirse en personaje ridículo. “No más útil al Estado que un jugador de bolos”, decía Malherbe mofándose. El poeta se transforma en un pedante grotesco (Molière) o en un grosero incapaz de someterse a las reglas de la nueva urbanidad —Mathurin Régnier le describe charlatán, zafio y gorrón (*Sátira*, II), Boileau desarrolla esta caricatura, y también muchos otros—. Su imagen se degrada hasta hacer imposible la legitimación del enunciado lírico por medio de su persona y de su propia historia. Y no serán algunos destellos del barroco o las poesías eróticas de Malherbe (“Eso, eso, para el postre arremangaos la saya (…)”) lo que modifique la orientación general del discurso poético de la edad del clasicismo.

## *Resistencias: la ostentación de lo orgánico*

Se impone, pues, como regla, de diferentes formas, ese reproche que con vehemencia hiciera Pascal a los *Ensayos* de Montaigne de que “el yo es odioso” y de que “pintarse es un necio designio”. Esto significa que también la literatura se ajusta a las nuevas doctrinas de urbanidad que hacen de la discreción, de la reserva y de la adecuación a la norma un ideal de sociabilidad. Sin embargo, sería falso pensar que las doctrinas de urbanidad triunfaron también en este terreno sin necesidad de lucha y sin que se les opusiera resistencia alguna. Es cierto que el lirismo personal quedó sin descendencia inmediata, pero la supervivencia de la farsa, su propio éxito hasta los comienzos de Molière *(El celoso farfullero, El atolondrado o los contratiempos, El despecho amoroso, El doctor enamorado…),* la amplia presencia de lo obsceno, de lo orgánico y de lo escatológico en la novela barroca patentizan los límites de ese aparente triunfo de las nuevas sociabilidades. *La novela cómica* de Scarron, publicada en 1651 y 1657, con su heterogéneo tejido narrativo y con su abundante utilización de una comicidad de tipo escatológico contraria al decoro, desafía las prohibiciones relativas a las costumbres y al discurso que se imponen en la sociedad francesa. En adelante, lo excrementicio, al quedar confinado en el ámbito privado, pertenece al terreno de lo oculto, de lo vergonzoso y de lo que se calla. La insistencia de Scarron en emplear los verbos más groseros, en mostrar el cuerpo en sus funciones orgánicas de orina, de defecación y de masticación, en preferir el orinal, el excusado y el sudor de los jugadores de pelota a los refinamientos estéticos de la palabrería de salón, en exaltar la cama, la manducatoria, la borrachera y los vómitos obedece tanto a la provocación como a la nostalgia. El vocabulario está a la altura de las situaciones: los personajes se insultan con toda la creatividad de una lengua que rechaza la férula de Vaugelas (“barba de cornudo”, “hija de perra”); la denominación grosera de las partes

anatómicas, la figura risible del poeta, el recurso mágico a la manducatoria, al vino, al vómito y a los detalles macabros sitúan *La novela cómica* en los márgenes de las prácticas literarias dominantes. Este vocabulario hace de la obra de Scarron, así como de la de Sorel (*Francion,* 1623) y, en menor grado, de *La novela burguesa* de Furetière (1666) la prueba del mantenimiento, ya arcaico pero real, de una sociabilidad antigua. La novela barroca puede leerse también como una supervivencia nostálgica porque la ocultación del cuerpo orgánico, máquina de secreción, de ruidos y de olores, lugar de placeres, acompaña a la de lo íntimo, que se ha convertido en privado.

## *Resistencias: la nostalgia del intercambio comunitario*

De manera más amplia, a lo largo de todo el siglo XVIII se observa una nostalgia del espacio comunitario en lo relativo a sus más alegres manifestaciones de intercambio social. Rousseau expresó reiteradamente esa nostalgia al evocar los encantos de la fiesta popular bien recurriendo a la ficción, en *La nueva Heloísa*, o en términos más filosóficos, en la *Carta a D’Alembert*.

“¿A qué gentes les cumple mejor congregarse con frecuencia y formar entre sí los gratos vínculos del placer y de la alegría, sino a las que tantas razones tienen para amarse y permanecer por siempre unidas? (…) No adoptemos esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un escaso número de personas en un antro oscuro (…). ¡No, gentes dichosas, no son ésas vuestras fiestas! Es al aire libre, bajo la capa del cielo en donde habéis de reuniros y entregaros a los gratos sentimientos de vuestra dicha (…). Pero, en definitiva, ¿cuáles serán los objetos de esos espectáculos? ¿Qué mostrarán? Nada, en rigor. Con la libertad, en todo lugar donde reine la concurrencia, reina también el bienestar. Plantad un palo coronado de flores en el centro de una plaza, reunid allí al pueblo y tendréis una fiesta. O todavía mejor: haced que los espectadores sean el espectáculo, convertidles en actores; haced que cada uno de ellos se vea y se ame a través de los demás para que todos estén unidos” (*Carta a monsieur d’Alembert acerca de su artículo “Ginebra”* […] *en particular acerca del proyecto de establecer un teatro de comedias en esta ciudad*, 1758).

Al margen de su planteamiento filosófico o político, Rousseau, en la angustia de su soledad postrera, no dejó de atormentarse con esa idea de que los ciudadanos fueran transparentes a sí mismos (*Los pensamientos de un paseante solitario*, “Paseo quinto”). Tal idea no se reduce a la nostalgia del primitivismo como se tendería a pensar, ni tampoco es exclusiva de Jean-Jacques Rousseau y de las tesis del *Discurso sobre las ciencias y las artes* y del *Discurso sobre los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, aunque en estas obras se exprese con mucha claridad cuando Rousseau, al analizar la situación del hombre en estado de naturaleza, muestra que

este hombre no puede ser objeto de pasiones sociales y prueba que en el estado presocial la sociedad de las familias favorece el intercambio comunitario. Lo que se denomina “mito del buen salvaje” no es sólo un medio cómico, literario y filosófico de poder juzgar la sociedad contemporánea desde un punto de vista ajeno a la misma; con mucha frecuencia constituye la figura nostálgica de una organización comunitaria que excluía el secreto, el aislamiento y la constitución del espacio privado. En el diálogo de los dos europeos que acaban de hablar de las ventajas de la sociedad tahitiana, al final del *Suplemento al viaje de Bougainville* de Diderot, no existe ninguna ambigüedad al respecto. Diderot muestra en dicha obra que el pudor y todas las prácticas relativas al secreto de los amores son institucionales y no naturales y que existió un estado anterior hecho de libertad.

“El hombre no quiere que se le turbe ni distraiga en sus goces. A los del amor les sigue una debilidad que le dejaría a merced de su enemigo. Esto es lo único natural que podría haber en el pudor: lo demás se ha instituido (…). No bien la mujer vino a ser propiedad del hombre y el goce furtivo se vio como un hurto, nacieron los términos *pudor, recato, decoro*, vicios y virtudes imaginarios; en una palabra, barreras entre los dos sexos que les impidieran invitarse recíprocamente a violar las leyes que les habían impuesto, y que producen un efecto contrario, excitando la imaginación y enardeciendo los deseos. Cuando veo árboles plantados alrededor de nuestros palacios, y una prenda para el cuello que oculta y muestra parte del pecho de una mujer, creo reconocer un retorno secreto al bosque, y una llamada a la libertad originaria de nuestra antigua morada”.

No nos dejemos engañar por la referencia al bosque; de lo que se trata aquí es de una nostalgia de la transparencia. Esto vale asimismo para *Jacques el fatalista* —esa insistencia del amo en interrogar a Jacques acerca de sus amores despreciando todo el respeto que se debe a la vida privada del semejante, la larga peroración del narrador en contra de las hipocresías del lenguaje y del amor (“¿Y qué os ha hecho la acción genital, tan natural, tan necesaria y justa, para que la excluyáis de vuestras pláticas, y para que imaginéis que os ha de manchar la boca, los ojos y los oídos?”)—, pero todavía más, tal vez, para la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* en la que Diderot ofrece una explicación materialista del pudor. No puede negarse que el discurso de la Ilustración puso a menudo en tela de juicio los usos amorosos establecidos, ni que la pintura paradisiaca de las sociedades primitivas —exceptuando a Voltaire— ha de tomarse también como una reflexión problemática acerca de las formas del intercambio social.

El debate pedagógico, tan importante en aquella época, no elude el problema del pudor y del recato. Dicho problema aparece en el *Emilio* de Rousseau, y además Jean-Jacques se reconocerá culpable de exhibicionismo en *Las confesiones*. En ese momento gustan las educaciones experimentales, reales o imaginarias, que permiten la controversia sobre la existencia o inexistencia de la intimidad natural. Por un lado, *Imirce, hija de la naturaleza*, de Du Laurens (1766), y por el otro, *Historia de una*

*joven salvaje que fue encontrada en los bosques a la edad de diez años, publicada por madame H…t*, atribuida a La Condamine (1765). En todas partes surgen preguntas acerca de la legitimidad de los ritos amorosos.

## *La utopía o la transparencia de lo público*

Desde un punto de vista totalmente distinto, la utopía, cuyo éxito en el siglo XVIII es bien conocido (unos ochenta títulos nuevos desde principios de siglo hasta la Revolución), también expresa nostalgias muy reales. Como se sabe, es una respuesta dentro de los espacios imaginarios a esa angustia ante el tiempo destructor de las formas políticas que domina la edad del clasicismo. Es, aunque pueda parecer extraño, un reflejo del planteamiento absolutista, planteamiento que ilustra y refuerza. La ciudad utópica se sitúa fuera del tiempo y de la historia a través del acto de instauración que la funda. Si uno rehúsa referir a la utopía el mesianismo de los socialistas del siglo XIX y los sueños acerca de una tierra prometida que poblaron Occidente, la utopía se muestra como un discurso sobre el pasado y sobre sus orígenes. El porvenir del pasado, como se la ha definido. En efecto, su especificidad reside en el acto que la funda —el de Utopus en la *Utopía* (1516), de Moro; el de Sevarius en la *Historia de los sevarambos*, de Vairasse d’Alais (1702); o el de Victorin en el *Descubrimiento austral*, de Rétif de la Bretonne (1781)— y que la sitúa en un tiempo sin historia. La sociedad utópica, como segundo signo de su perfección, organiza las relaciones de sus miembros según las reglas de la vida comunitaria: comidas en común, educación colectiva, fiestas comunitarias. En esta sociedad nunca se está solo, y cada persona vive a la vista de toda la comunidad. Los jóvenes de la Tahití del *Suplemento al viaje de Bougainville* llegan incluso a copular en público y los espectadores les alientan con entusiasmo en sus retozos. En la *Utopía*, las casas no tienen puertas ni ventanas, para que nadie pueda sustraer a sus habitantes a la presencia ajena. En *La isla desconocida* de Grivel (1783), es el incesto primitivo y múltiple (una hermana y un hermano naufragan y su descendencia puebla la sociedad utópica que ellos fundan) lo que expresa a su modo esa voluntad de proximidad en los habitantes del mundo nuevo. Se podrían dar múltiples ejemplos, a veces susceptibles de una lectura inmediata, a veces ampliamente metafóricos. Tales ejemplos mostrarían que la utopía se nutre de una extraña paradoja: en la sociedad utópica es el Estado, extraordinariamente poderoso en la mayor parte de las utopías, e incluso omnipresente —hasta el punto de que se las ha podido acusar de totalitarias— el que organiza las formas de intercambio comunitario. El habitante de la utopía vive bajo tutela, y la transparencia de los corazones se expresa en el espacio público, delimitado y controlado por el Estado. Casi como si en la utopía la imaginación colectiva tratara de reconciliar lo irreconciliable: las aspiraciones a la libertad y al

intercambio de un tiempo pretérito con las imposiciones institucionales del presente. La ausencia del espacio privado no es obra de la red de relaciones múltiples que teje la comunidad, ni de la transparencia recíproca de sus miembros, sino de una voluntad organizadora del propio Estado, que quizá sea la única y verdadera prueba del carácter totalitario de la sociedad utópica. Sin embargo, como se ve, el espacio privado no sólo no se define como lugar de libertad conquistada o preservada (al estilo de los amores clandestinos en *1984*), sino que también se concibe como lo que separa al individuo de sus semejantes. Diderot, tal vez pensando en Rousseau que se había convertido en su adversario, escribía que “el malo siempre está solo”, lo cual es una manera de decir que la voluntad de aislamiento no se vivía en absoluto como una forma de oposición al imperio de los controles del poder público. Extraña paradoja de una época que desde el punto de vista político instaura al individuo como unidad política y desde el punto de vista moral y social le juzga por su capacidad de abrirse al semejante.

Ilustración de ello es la nueva práctica del teatro que intenta elaborar un hombre como Diderot en *De la poesía dramática* (1758) o *Conversaciones sobre el hijo natural* (1757). El drama burgués (el de Diderot, pero también el de Sedaine, el de Louis Sébastien Mercier e incluso el de Beaumarchais) quiere crear un teatro de las condiciones y no ya de los caracteres y, en consecuencia, de los individuos. En este tipo de drama el hombre se define, pues, no por su propia naturaleza, sino por su participación en un conjunto de funciones, de papeles y de prácticas sociales. El drama burgués marca su negación de lo íntimo y del yo secreto con más intensidad aún que el teatro clásico y por un camino distinto. Al protagonista se le representa en su aspecto más externo. En cierto sentido, estamos cerca de Pascal, quien mostraba la importancia del vestido, de la función y de las apariencias para subrayar mejor la vanidad de los mismos. Pero en el drama burgués ya no hay intención irónica. El hábito hace verdaderamente al monje. Lo único que determina la moralidad y la manera de ser es la condición. En este debate de la edad del clasicismo, esa sorda confrontación que deja percibir el teatro, mediante sus prácticas y teorías, a quien sabe interpretar la constitución del espacio privado como derecho y como valor, constituye una piedra de toque absolutamente excepcional y con frecuencia paradójica. Es sabido que Jean-Jacques Rousseau denunciaba en su *Carta a D’Alembert* (1758) el carácter eminentemente corruptor del lugar de la representación teatral, en donde se exhibía a las mujeres y se ridiculizaban las virtudes. Para él, simbolizaba la degradación de las costumbres familiares y de los intercambios comunitarios. El teatro es una caricatura (tal vez nostálgica) de los paraísos perdidos, ya que es un lugar en donde estamos juntos pero separados. Como ya hemos visto, Jean-Jacques Rousseau le contrapone la fiesta popular, en la que el pueblo es a la vez actor y espectador. Esto es tanto como decir que, pese a las apariencias, el afianzamiento del espacio privado no se percibe desde un principio como desarrollo personal ni como progreso.

## *Memorias y diarios: una escritura ambigua*

Es conocido que las memorias estuvieron en boga desde el siglo XVI. Cada acontecimiento, a poco que vaya acompañado de disturbios y de fracturas (guerras de religión, regencia de Ana de Austria, guerras de Luis XIV…), produce su cosecha de memorias. La mayoría de las veces, como es normal en una sociedad aristocrática, están escritas por los representantes más eminentes de la elite social: mariscales, cabecillas, miembros del Parlamento… Pocas son las personas humildes o de condición media que consiguen redactar sus memorias, aun teniendo los medios culturales necesarios. Siempre resulta sorprendente encontrar en una lista impresionante de dignatarios y notables el nombre de madame de La Guette, esposa de un caballero y soldado muy modesto, o las *Memorias de un protestante condenado a las galeras de Francia por causa de la religión, escritas por él mismo*, de Jean Marteilhe (1757), a quien guía un auténtico afán de apostolado.

Este brote de las memorias constituye, por supuesto, un signo. Si se exceptúan algunos casos marginales, estas memorias representan un género codificado de manera implícita, y sus autores, todos los cuales tuvieron parte en la historia pública, conocida y reconocida, asumen y justifican su papel de testigos o de actores. Por consiguiente, es éste ante todo un género aristocrático, pero lo que nos interesa aquí es que trata de reducir la persona a sus actos públicos. En cierto sentido, las memorias terminan en donde comienzan lo privado y lo íntimo; excluyen de su escritura todo lo que no se refiera a la vida pública o, mejor dicho, nos sugieren que lo privado y lo íntimo no existen o que carecen de interés y que les está prohibido expresarse. El lector no sabrá nada acerca de la infancia de Paul Gondi de Retz ni de la de Saint-Simon quien, tras dar la genealogía de su casa, comienza sus *Memorias* con su entrada en sociedad. No es posible ser más discreto y más prolijo a la vez, cosa que resulta tanto más interesante cuanto que Saint-Simon no escatima las confidencias sobre las bajezas de unos y otros. Esto es tanto como decir que la propia orientación de las memorias refuerza la reducción de lo decible al espacio público, o con mayor exactitud, que todo se sitúa en la ambigüedad: las memorias sugieren bien que no hay nada que decir, ni siquiera al margen de lo público, bien que existe una intimidad que no entra en lo decible ni en la escritura. En ambos casos lo único que se valora es la vida pública. Esto es lo que indica claramente una primera apreciación del conjunto de las memorias; sin embargo, en estos escritos el propio concepto de vida pública sale seriamente malparado. Detrás de los actos conocidos, el autor destapa las motivaciones más oscuras o, cuando menos, las que ignoran los lectores, los cálculos y todo lo que se suele callar u ocultar. Este exceso de información puede interpretarse como ampliación del terreno de lo público o como prueba de sus límites. La relación que se establece entre el autor de memorias y sus lectores resulta problemática. Dado que las memorias representan por lo general una defensa o una exhibición satisfecha de las acciones realizadas, prueban la importancia de la vida pública para la

valorización y el desarrollo del individuo —nadie existe fuera de la vida pública—, pero también muestran la importancia que ha cobrado el sujeto individual a expensas de la colectividad. Como se ve, el reinado de los grandes personajes, del que da fe la producción de memorias, produce un efecto contradictorio. También en este caso la práctica literaria es un espacio de tensiones.

Esta insistencia en el sujeto a expensas de la colectividad aparece aún con más fuerza en el diario, dado que, si bien éste no persigue engrandecer a su autor o abogar por él, manifiesta la conciencia que su autor tiene de expresar lo que queda fuera de los principales papeles, el ejercicio de un punto de vista que, por ser común y por ser ajeno a los acontecimientos, resulta inigualable, y la voluntad de salvar del olvido lo que ha visto, escuchado u oído decir. Es evidente la importancia de una escritura que elige el retiro y el aislamiento para ofrecer un testimonio individual acerca de lo colectivo. Es ésta también una posición contradictoria, pero menos de lo que podría pensarse si se admite que el diario no está destinado a la publicación. En caso de que se publique, es casi por accidente y mucho más tarde, a diferencia de las memorias que, desde un principio, ponen la vista en determinado público y están destinadas a él.

La práctica del diario no deja de extenderse a lo largo de toda la edad del clasicismo: diario de testigo urbano, diario de viaje, forma ampliada del *livre de raison*… Lo que más nos interesa de esta extensión es la repentina importancia que se concede a la visión del sujeto. La visión y la palabra del sujeto se presentan como garantías de la verdad de lo que se dice, frente a los criterios generales. En realidad, el desenvolvimiento de la escritura íntima (escritura de un sujeto, que no se destina a la publicación) dado su propio objeto, no expresa directamente la constitución del espacio privado. Todavía no se ha llegado al diario íntimo que hace del sujeto que escribe el objeto mismo de su escritura (como sucederá con Benjamin Constant o con Amiel en el siglo XIX). Lo esencial para nosotros es que el sujeto que escribe se presenta, en la propia práctica de la escritura, como fundamento de la verdad de lo que enuncia. De modo paradójico, la garantía de la veracidad de lo que refiere el diario procede de lo no público, de lo privado y de lo íntimo. La verdad no tiene por qué probarse ni demostrarse; no se relaciona con los actos públicos del sujeto ni tampoco pertenece al grupo ni a los testimonios mayoritarios, pertenece por entero a esa visión individual, marginal, casi secreta, de las cosas y del mundo. Y el autor del diario es consciente de este privilegio cuando comienza a redactarlo.

## La nueva legitimidad de la escritura

### *La credibilidad de lo novelesco*

Así pues, es conveniente relacionar la existencia del diario con un conjunto más amplio: el que posibilita que se constituyan nuevos sistemas de credibilidad de la escritura novelesca. Durante todo el siglo XVIII aparecerán en la novela toda una serie de procedimientos tendentes a fundamentar el efecto de verdad del texto literario. Pensemos, por ejemplo, en el manuscrito que se encuentra en un desván o en un baúl *(Robinsón Crusoe, La vida de Marianne…)*, en las cartas que se envían o se descubren *(La nueva Heloísa, Las amistades peligrosas…)*, y que definen al autor como simple transcriptor y niegan el carácter novelesco del libro. Esto equivale a decir que la novela puede tratar de pasar por realidad porque se presenta como discurso espontáneo, como acto en forma de discurso, que es producido por un no escritor y que no está destinado a la publicación. Durante todo el siglo, los prólogos y avisos al lector crean ese carácter privado e íntimo. A partir de estos elementos se comprende con más facilidad la crítica que se hace a la novela cuando, como en el caso de Lenglet Dufresnoy, se la compara con la historia, o cuando se denuncian sus efectos corruptores en las personas de pocas luces que la toman al pie de la letra.

El mismo principio lleva a multiplicar las novelas en primera persona. René Démoris ha demostrado que la producción de estas novelas aumentó desde fines del siglo XVII. Cabe analizar este hecho desde el punto de vista de la ideología política e intentar comprender cómo la insistencia en el sujeto novelesco por medio del propio proceso de enunciación se inserta en los enfrentamientos ideológicos del siglo. Lo que interesa aquí es la apropiación narrativa de la nueva práctica literaria por parte de un sujeto que fundamenta un efecto de verdad. Sentimos como verdadero lo que un sujeto nos cuenta de su destino porque habla, y con una voz exclusivamente suya. Por tanto, lo que fundamenta la verdad de lo que se expresa es lo íntimo y lo privado, lo que no entra en el ámbito de lo público. Es conveniente, pues, que se enfoque de un modo nuevo la fortuna de las novelas en primera persona. Es cierto que en éstas puede leerse el afianzamiento de un sujeto que participa de la ideología del mérito, tan nueva en ese siglo; pero también hay que ver paralelamente el mecanismo que fundamenta la verdad en una palabra individualizada. El efecto de verdad obedece a que el sujeto que lee reconoce íntimamente al sujeto que escribe. Teniendo en cuenta esto se comprenderá con más facilidad el éxito de la novela picaresca, tanto el de sus traducciones —se traducen el *Guzmán de Alfarache, La pícara Justina* y la *Vida del buscón*, y se publica una versión “popular” de ese mismo *Buscón, el gran tacaño* en la “Biblioteca azul” de Troyes, que Roger Chartier ha analizado— como el de las imitaciones y adaptaciones francesas que tuvieron gran fortuna gracias a Lesage y a su *Gil Blas de Santillana*. Cabe preguntarse si la adaptación popular no obedece, entre otras cosas, a que la novela en primera persona parece, en cuanto a la forma, similar a lo oral y a que este relato en primera persona puede crear la ilusión de una comunicación inmediata, fuera de las mediaciones culturales habituales.

De manera general, toda la literatura de fines del siglo XVII lleva la marca de este afianzamiento de lo privado que —no está de más repetirlo de nuevo— no resulta

fácil de analizar. A dicho afianzamiento se debe sin duda alguna la fortuna de las “historias secretas”, como entonces se decía, que pretenden que existe una cara oculta, y por ende más verdadera, de los acontecimientos públicos. Por ejemplo, todas las revoluciones, aparte de las causas que en apariencia las explican, suelen obedecer a motivos estrictamente privados: celos, deseo amoroso, pasión arrolladora e irrefrenable. Hay ejemplos de ello en la *Historia secreta de María de Borgoña* (1694) o en la *Historia secreta de Enrique IV de Castilla* (1695) de Charlotte-Rose de Caumont de la Force, y también en *Idegerta, reina de Noruega o el amor magnánimo* y en *Abra-Mulé o la historia del destronamiento de Mohamed V*, de Esutache Lenoble, y en *El señor d’Aubigny* (1698) de Lesconvel. El propósito de estas obras, si damos crédito al propio Lenoble, es sencillo: “Las cosas que se quiere dar a conocer a quienes desean instruirse se tratan de dos maneras distintas. La más sencilla y común es reducirlas a preceptos mediante un orden didáctico (…). Pero la más sublime es usar de la finura del arte para envolver estos preceptos en relatos de historias o de acontecimientos que dan lecciones sin que lo parezca y que, entreteniendo el espíritu, le conducen imperceptiblemente a lo que se quiere que sepa” (Lenoble, *Historia secreta de las más famosas conjuraciones, de la conjuración de los Pazzi contra los Médicis*). Desde luego, la intención es moralizar, pero introduciendo en la historia las razones del corazón que la razón no quiere reconocer. Por consiguiente, la evolución de la novela a fines del siglo XVII ha de entenderse como un todo mediante el cual lo privado se afianza como algo esencial: fundamento de la verdad de lo que se cuenta o causalidad verdadera de la historia.

Una vez acabados estos análisis, se podría pensar que se trata de una evolución relativamente sencilla y muy marcada: el afianzamiento de un espacio privado que es a la vez resistencia y lugar de transmisión y fijación de nuevos valores. Ahora bien todo prueba que el mecanismo es complejo y que la constitución del espacio privado y la valoración de lo íntimo corren parejas con la exaltación del hombre público y del espacio social de comunicación. Pascal no es el único que denuncia que el entretenimiento puede alejarnos de la verdad íntima de nuestro ser, ni el único que condena simultáneamente el planteamiento introspectivo de Montaigne. Desde luego, ambas repulsas no pertenecen al mismo ámbito, pero no por ello es menos cierto que existe una discordancia. En Pascal, la crítica de las apariencias, de los signos sociales del poder y de la obstinada búsqueda del intercambio público no implica la aceptación global de lo íntimo. Aunque pide al creyente que haga examen de conciencia y aunque le reprocha que huya de la confrontación solitaria consigo mismo para aturdirse con los juegos mundanos, no por ello acepta la legitimación de una escritura que toma al yo como objeto. Su temor de que complacerse en sí mismo aleje al hombre de Dios le hace reprochar a Montaigne “el necio designio [que] tuvo de pintarse”. Aunque en distinto terreno, no estamos lejos de las contradicciones de la Ilustración, que constituyen como sujeto al individuo y condenan la soledad y la introspección.

La novela epistolar, que alcanza su apogeo en el siglo XVIII, debe relacionarse con esta evolución de la novela que fundamenta sus efectos de verdad en lo íntimo. Así como la novela en primera persona parece verídica porque un sujeto propio asume el relato novelesco y porque el yo se plantea como garantía de la verdad, así la novela epistolar se autentifica por medio de su carácter íntimo. Su verdad (debería decirse; su efecto de verdad) no sólo obedece a que este tipo de novela se presenta como no ficticia (los autores de las cartas no pretendían escribir una novela), sino también al carácter estrictamente privado e íntimo de la correspondencia. Jean-Jacques Rousseau en *La nueva Heloísa*, Rétif de La Bretonne en *La campesina pervertida*, Crébillon hijo en las *Cartas de la marquesa de M. al conde de R.*, y Choderlos de Laclos en *Las amistades peligrosas* insisten en la autenticidad de las cartas. Si les damos crédito, sólo son editores de las mismas, tras haber sido sus depositarios. Ninguno afirma su autoría, aunque Rousseau dedica un extenso prólogo a una "Conversación sobre las novelas". Está bien claro que la estructuración de la novela epistolar no sólo delega en el lector los poderes de omnipresencia y omnisciencia del novelista, y permite jugar con el tiempo novelesco y hacer una construcción simétrica, sino que también posibilita que se dé una credibilidad nueva a la escritura novelesca. Laclos, en su "Prefacio del redactor", afirma: "Esta obra, o más bien, esta recopilación, que tal vez al público le parezca demasiado voluminosa, no contiene, sin embargo, más que la mínima parte de las cartas que componen el total de la correspondencia de la que se ha extraído". Si, paralelamente, la "Advertencia del editor" subraya con ironía el carácter novelesco de la correspondencia que más adelante se presenta como auténtica ("No garantizamos la autenticidad de esta recopilación y (…) tenemos incluso poderosas razones para pensar que es sólo una novela"), es desde luego con el fin de indicar que se trata de un procedimiento literario para crear ilusión de realidad; procedimiento cuyo significado profundo tenemos obligación de analizar. El efecto de verdad se basa en la representación de una práctica privada, nadie puede negarlo; pero, también en este caso, la aplicación del procedimiento coloca la práctica narrativa en una situación paradójica. Lo íntimo crea ilusión de realidad; pero, para crearla, se vuelve público. La literatura se presenta como una violación de lo privado: lo privado puede servir de garantía porque se hace público. Frente a las actitudes públicas de un Valmont o de una Merteuil, su correspondencia nos revela su ser específico. La correspondencia dice la verdad: es el lugar en donde uno se abandona y se confía. Aun cuando el autor de la carta mienta para engañar a su destinatario, el lector sabe muy bien a qué atenerse. No es víctima de engaño, como mucho cómplice. La lectura le coloca en la situación del mirón que sorprende las intimidades y los secretos. La violación del espacio privado hace que el lector sepa siempre más que cada uno de los protagonistas que se confían en sus cartas. Ésta es la paradoja que hace que el secreto del espacio privado sólo resulte eficaz cuando deja de ser secreto, y ello es una muestra más de las contradicciones y de los vuelcos comunes a todo el siglo.

Sería posible reducir la Ilustración a su invención pedagógica, en el sentido de que el discurso de la misma inventa formas nuevas para llegar a su público: cartas, diccionarios, cuentos filosóficos… Tal vez sea éste el rasgo dominante de la época. La invención narrativa y enunciativa va acompañada de una búsqueda de legitimidad. El hombre de la Ilustración no cesa de interrogarse sobre su derecho a la palabra y sus relaciones con la verdad. Sabido es que no resistió la tentación de reemplazar al sacerdote. Las alusiones de Voltaire a la "nueva Iglesia" no son tan inocentes como se pretende. No se trata en absoluto de ver en Voltaire un creyente que no tiene conciencia de serlo, sino más bien de calibrar el peso de los modelos y representaciones dominantes en la ideología de la Ilustración y en la imagen que se dan para legitimar su combate. La definición que el filósofo propone de sí mismo es esclarecedora al respecto. El filósofo se sitúa en el mundo. "Para él, la sociedad civil es, por decirlo así, una divinidad en la tierra" afirma la *Enciclopedia* en su artículo "Filósofo"; basa la verdad de sus proposiciones en la razón, la demostración y la observación. En él, sigue diciendo la *Enciclopedia*, se aúnan un don natural, un método y un trabajo.

Hay que destacar dos cosas: por una parte, el compromiso absoluto del filósofo en el espacio público ("Nuestro filósofo no se cree exiliado en este mundo; no cree que está en tierra enemiga; quiere disfrutar […]", o bien: "La razón le exige que conozca, que estudie y que trabaje para adquirir las cualidades sociales", *Enciclopedia*) y su participación en los debates del Estado —es conocido el éxito de la fórmula del emperador Antonino acerca de la felicidad de los pueblos cuando los filósofos sean reyes— y, por otra, el restringido papel que se asigna al filósofo en la institución de la verdad ("el don natural"). Esto significa que en muchos aspectos, y con una formulación específica, el filósofo de la Ilustración sigue dependiendo en gran medida de una visión religiosa de la relación con la verdad. Con independencia de sus afirmaciones, a veces se tiene la impresión de que este filósofo se considera un inspirado. Recuérdese el paralelo que Diderot establecía en el *Ensayo de M. S… sobre el mérito y la virtud* entre su hermano, el canónigo, y él, el filósofo, cuyas respectivas misiones eran, en su opinión, comparables.

## *El yo fundamento de verdad*

Habrá que esperar a Jean-Jacques Rousseau y a su contestación radical para que la filosofía transforme esa imagen de sus relaciones con la verdad. En vez de plantear que la verdad se halla en la razón, o siquiera que está inspirada por Dios, Rousseau intenta definir moralmente el lugar de la enunciación filosófica. Contrapone al filósofo con los que él denomina "escritores por oficio", "literatos" e incluso "intrigantillos". El filósofo escribe llevado por una necesidad interior; para

convencerse basta leer la descripción múltiples veces repetida por Rousseau de su "iluminación" de Vincennes, que iba a revelarle el sistema filosófico, moral y político que expondrá en los dos *Discursos* y en *El contrato social* ("[…] de repente sentí mi espíritu deslumbrado por mil luces; multitud de ideas vivas se me presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me sumió en una inexplicable turbación", *Carta a monsieur de Malesherbes*, 12 de enero de 1762). Los "hacedores de libros" buscan el éxito mundano. Obran por vanidad y por afán de gloria. Ceden a la moda y adulan la opinión común. Se hacen serviles criados de los poderosos. Sólo viven y obran para el mundo. El espacio público les determina y les enajena. En cambio, el filósofo, en el sentido en que Jean-Jacques lo entiende, sólo existe porque es un ser libre e independiente. Su libertad es fundamental, pues es la condición necesaria para su acceso a la verdad. A través de la misma se constituye su exterioridad respecto a los intereses del mundo —en particular el de los grandes y los ricos—, que le permite inventar el lugar de su palabra. La reforma de Rousseau (el abandono de las medias, de la peluca y de la espada; la voluntad de ganarse la vida con su trabajo de copista; su retiro del mundo parisiense; su casi ruptura con los enciclopedistas) debe comprenderse como un proceder razonado en el que se fundamenta su compromiso político. La verdad se halla al término de una búsqueda que es una ascesis social y moral. Jean-Jacques Rousseau puede llegar a conocer la verdad porque es un ser moral, libre de toda concesión a su conciencia. El repudio del vínculo social es, pues, la condición necesaria para llegar a la verdad. Podemos sonreír ante un Rousseau que se pasea por el bosque de Saint-Germain para encontrar de nuevo la vida de los hombres en estado de naturaleza, y sin embargo este proceder es significativo de su concepción filosófica. De ello, resultarán las rupturas que se conocen, el odio que el clan filosófico albergará respecto del misántropo ginebrino. Sería demasiado sencillo, pero tal vez tranquilizador, ver en la soledad altanera de Jean-Jacques la prueba de su neurosis; sin embargo lo que hay que ver en esa soledad es la exaltación de lo privado como fundamento del discurso de verdad de la filosofía. Sólo se puede decir la verdad al mundo a condición de separarse de él.

La iluminación de Vincennes se ha comparado frecuentemente con un éxtasis místico. Todo invita a hacerlo: el vocabulario que emplea Rousseau para describirla y esa revelación repentina, inesperada, deslumbrante de la verdad. La relación con la verdad pertenece a la categoría de la visión y de la revelación. Esto significa que la verdad proviene de lo íntimo, que garantiza que el sujeto la reconozca. No existe diferencia entre esa percepción íntima de la verdad y ese conocimiento de Dios basado en el corazón que la *Profesión de fe del vicario saboyano* desarrolla. Ambas son sumamente ajenas al razonamiento. La filosofía habla al corazón más que a la mente. A partir de esto se comprende mejor la escritura particular de Rousseau que, sin duda, se dirige más a la sensibilidad de su lector (exceptuando *El contrato social*) que a su inteligencia.

Al hacer frente a sus detractores, Jean-Jacques Rousseau les contrapone sin cesar la moralidad de su conducta. Terminará afirmando que esta moralidad fundamenta por sí sola, o al menos en muy gran medida, la verdad de su sistema filosófico. En los diálogos de *Rousseau juez de Jean-Jacques*, introduce una indagación que tiene por objeto demostrar la verdad de su filosofía mediante su propia rectitud moral. Esto es tanto como decir que la moralidad es respecto de la verdad filosófica lo que el razonamiento respecto de la exactitud filosófica. De lo privado se ha pasado a lo íntimo. La indagación de los diálogos tiene por objeto la vida privada del filósofo, sus actos, claro está, pero también sus pensamientos. A través de los testigos y de los indagadores, la escritura saca a la luz la intimidad del ser. En consecuencia la moral se concibe más que como una codificación de las relaciones entre los individuos, como un sentimiento de inocencia del yo.

Tal procedimiento, que consiste en transferir el criterio de verdad de normas exteriores (validez del razonamiento, adecuación a la razón…) a la convicción íntima y la intuición del yo, tendrá en el siglo XIX el éxito consabido. En el siglo XVIII es minoritario y va estrictamente ligado al nombre de Jean-Jacques Rousseau; sin embargo, introduce una ruptura de importancia en la coherencia de la Ilustración y en la ideología del escritor y de la escritura imperante en los siglos XVII y XVIII. Puede adivinarse cómo, a partir de ese yo fundamento de la verdad de los enunciados que expresa, van a elaborarse una ideología y una representación del escritor-pensador en completa contradicción con el ideal clásico.

## *La necesidad de la autobiografía*

La legitimación de la escritura y de la verdad mediante el yo íntimo y privado que, desde el principio, fundamenta la obra filosófica de Jean-Jacques Rousseau permite explicar lo que se suele denominar sus escritos autobiográficos. Con independencia del papel que desempeñan *Las confesiones* en la lucha del ciudadano ginebrino contra sus adversarios, el análisis del yo íntimo deriva, con toda naturalidad, de la perspectiva filosófica adoptada por él. La autobiografía no obedece a accidentes biográficos; es producto de una lógica inherente al proceder de Rousseau. De *Las confesiones* a los *Pensamientos de un paseante solitario* existe una necesidad de analizar el yo que, independientemente de la conciencia dolorosa de Jean-Jacques, debe considerarse la causa de su compromiso filosófico.

Recuérdese la ambición de Rousseau al comenzar la redacción de *Las confesiones*: “Éste es el único retrato de hombre pintado exactamente del natural y en toda su verdad que existe y que acaso exista nunca”. Por consiguiente, hay un análisis de sí mismo, sin disfraz y sin pudor, en el que optará por decir todo, tanto las excelencias como las vilezas. La postura de verdad y de sinceridad se plantea como

ley absoluta que no admite fragmentación alguna (“Quiero mostrar […] a un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo […]. Me he mostrado tal como fui, despreciable y vil cuando lo he sido; bueno, generoso y sublime cuando lo he sido: he descubierto mi interior […]”, *Las confesiones*, libro I). Rousseau opta por hablar de lo que uno debe callar y esconde en lo más profundo de sí, y confiesa su gusto por la azotaina, sus amores con madame de Warens y sus distintas tentaciones. No sólo el tema del relato autobiográfico es el yo y su historia, sino que se insiste en el yo íntimo y secreto. La barrera entre vida pública y privada ya no existe. Lo privado se exhibe. Lo que interesa es incluso comprender la razón de ser del yo profundo, independientemente de la apariencia social y de las costumbres. Rousseau busca los hechos primigenios que explican el porqué de la personalidad, quita las máscaras, aleja las mentiras, observa actos fundacionales y anota constantes. Como señala Philippe Lejeune, “ya en aquel tiempo” y “todavía hoy” son las frases clave de la escritura autobiográfica. Rousseau reúne pasado y presente en una confrontación de saber, para conocerse y reconocerse. Esta cronología discontinua y constantemente destruida es el precio que ha de pagarse por conocer el yo íntimo.

Es necesario calibrar la mutación que representa la autobiografía. Sin interrogarse acerca de la discordancia social de quienes la practican en este siglo XVIII, ya se trate de Rousseau y, parcialmente antes que él, de Valentin Jamerey-Duval, campesino que se convirtió en bibliotecario del emperador en Viena y que nos dejó unas *Memorias* de su vida campesina, es preciso señalar que la autobiografía se constituye frente a la escritura aristocrática de las memorias tradicionales. Las memorias responden al espacio público; la autobiografía, a la esfera íntima y privada. Por un lado el ámbito del tener; por el otro, el del ser.

Nunca se terminaría de contraponer la autobiografía a las memorias a partir de la contraposición de lo público y de lo privado. Digamos, para terminar, que frente a la coherencia de la escritura de las memorias —discurso de lo público, constitución del individuo mediante el espacio social, exhibición de las acciones— es preciso admitir la paradoja de la autobiografía, que revela lo íntimo y lleva lo privado a la plaza pública. El hecho de poner al lector por testigo representa una especie de negación del secreto que valoriza y define lo privado y lo íntimo. El *pacto autobiográfico* —tan pertinentemente analizado por Philippe Lejeune— mediante el cual el lector acepta bajo palabra la veracidad de la autobiografía (dudar de la misma sería negar el relato autobiográfico), plantea la necesidad del lector. Pero ¿acaso el vínculo que se establece con el autor al rechazar toda prueba y al confiar en la sinceridad de quien escribe no es la imagen anodina, pero real, de esa transparencia de los corazones que Rousseau considera la marca de las sociedades primitivas y aún no corrompidas? Hay que admitir que la lectura a que incita la autobiografía se presenta como una privatización excesiva del acto de leer. Y tal vez sea ésta su más honda razón de ser.

## *La literatura erótica o la publicidad de lo íntimo*

Por último, hay que relacionar con la novela en primera persona, con esa posición del lector como mirón que implica la novela epistolar y con todo ese conjunto formal de la ficción narrativa que sitúa de modo problemático el espacio privado en el trabajo de la escritura, la novela pornográfica. La propuesta puede resultar inesperada si se confunde moral con literatura y si se sigue creyendo que solamente la gran literatura tiene derecho de ciudadanía en una historiografía de las mentalidades y de las representaciones. Recuérdese que la literatura pornográfica, por mal definida que estuviese entonces —se emplea poco "obsceno", "pornográfico" designa a "quien escribe sobre la prostitución", y se confunde "galante" con "erótico" y "lujurioso"…— tiene un éxito extraordinario. Los clásicos del género se publican durante la edad del clasicismo: *Historia de Don Bujarrón, portero de los cartujos, escrita por él mismo*, de Gervaise de La Touche (1718), *Teresa filósofa*, del marqués de Argens (1748), *Erótika Biblion*, de Mirabeau (1783), y la *Anti-Justine*, de Rétif de La Bretonne (1793), y se ofrecen al público múltiples reediciones. Ni uno solo de los grandes autores del siglo XVIII se libra de la tentación erótica. Diderot compone *Los dijes indiscretos*; Montesquieu, *El templo de Gnido*; Voltaire salpica sus cuentos de anécdotas eróticas, como la historia de la vieja en *Cándido*; el propio Rousseau, el virtuoso Rousseau, evoca cómo leía febrilmente en su juventud "con una sola mano". La literatura erótica, ya se la acepte o no, ya se denigre su calidad, y a veces con razón, o ya se la exalte, tiene su importancia en la corriente del siglo; domina el libelo revolucionario y constituye un hecho de civilización fundamental. La orientación iconográfica se inspira en gran medida en el galanteo.

Si se da crédito a Louis Sébastien Mercier, la literatura pornográfica se halla en todas partes, y ningún lugar le está vedado; circula en la plaza, en los talleres, en los gabinetes femeninos y en los salones.

Esta literatura constituye, por su objeto, una representación del espacio privado. Mientras que las prácticas sexuales forman parte de los secretos, mientras que se disimulan los cuerpos bajo las cintas y la amplitud de los vestidos, y se multiplican los temas tabúes, la literatura pornográfica exhibe la intimidad de un conjunto de gestos que sólo pertenecen al individuo. En este aspecto, sitúa al lector en la posición de mirón, al igual que el resto de la producción novelesca. El libro erótico incita a una lectura que supone una violación de lo íntimo. Si en este tipo de libros el protagonista suele sorprender los gestos del amor en los albores de su carrera, es para recordar unas reglas de lectura impuestas.

¿Hay que ver en el éxito de la novela pornográfica la nostalgia de la transparencia de los cuerpos y de una exhibición menos pudibunda de los gestos del amor?, ¿o simplemente la expresión clara de una individualización de la lectura? Es preciso admitir que los objetos de la novela pornográfica son múltiples y que en la misma encuentran expresión tanto los hechos de escritura como las tensiones engendradas

por prácticas sociales nuevas. Sólo con esta condición resulta coherente y escapa al desprecio que generalmente se le tiene.

En la novela pornográfica se encuentran inevitablemente las formas específicas de la novela contemporánea a través de las cuales se constituyen los nuevos sistemas de credibilidad: novelas epistolares, novelas en primera persona y novelas dialogadas; formas que Sade utilizará con profusión. En este género de novela la paradoja que supone dar publicidad a lo privado y a lo íntimo es manifiesta, y su resolución más clara aún que en la escritura autobiográfica, ya que la lectura del texto pornográfico es por naturaleza una práctica individual y oculta.

A fin de cuentas, no es posible reducir la novela de Sade a lo pornográfico o a lo obsceno. Excede estas categorías. Es evidente que no puede asimilarse a la producción erótica del siglo; e incluso las prohibiciones de que es objeto marcan la diferencia. Cabe preguntarse si tales prohibiciones no se deberán a la exhibición que estas novelas hacen de lo orgánico. Sade lleva el discurso sexual hasta el punto más insoportable de lo orgánico y de lo visceral. Todo el discurso del goce en el paroxismo de la escritura de Sade muestra la interioridad anatómica. Éste es, sin duda, uno de los tabúes infranqueables.

## *Proceso de escritura, modos de lectura*

Al término de este estudio, parece vano hacer el recuento de las transcripciones obvias, de las equivalencias y de las tensiones que la constitución de un espacio privado consigue expresar en la literatura y a través de la misma. No he querido hacer trabajo de sociólogo y convertir la temática novelesca en testimonio histórico. Lo que se ha analizado aquí son las formas y las prácticas literarias. Se me reprochará haber mezclado lo privado y lo íntimo, lo público y lo comunitario, haberlos relacionado, algunos dirán que indebidamente, con lo individual y lo colectivo. Bien mirado, no es impertinente responder que tales imprecisiones necesarias expresan perfectamente la peculiar condición de la literatura. Si bien ésta se halla relacionada con la historia social —¿quién puede dudarlo?—, es de una manera particular y nunca por voluntad de diferenciación ni por reflejo. Lo que es verdaderamente específico de la literatura son esas interferencias, esos entrelazamientos que nos impiden subordinarla rigurosamente a las evoluciones sociales y reducirla al papel de ilustración o de prueba.

Es cierto también que queda por analizar cómo los propios textos producen modos de lectura. Cada texto, mediante el proyecto de su escritura, inventa un lector ficticio al que interpela y convoca. Es obvio que estas sociabilidades de lectura que forman parte de los libros son muestra de esa controversia entre lo privado y lo público en las prácticas literarias. Yo las he señalado incidentalmente, pero

merecerían un estudio sistemático. La evolución de la escritura de Jean-Jacques Rousseau puede resultar ejemplar al respecto. Primero es social y pública, en los *Discursos* y en *El contrato social*, pues su intención abarca conjuntamente un objeto y un público. Luego, contradictoria, ya que disocia su objeto (el yo íntimo de Rousseau) y su público (todos los franceses). Y, por último, recobra su unidad en *Los pensamientos de un paseante solitario*, al plantear una intención autárquica de la escritura cuyo único fin es el conocimiento de sí mismo para sí mismo y el disfrute de la conmemoración: "Sigo la misma empresa que Montaigne pero con un fin enteramente contrario al suyo: pues él escribía sus ensayos sólo para los demás y yo escribo mis pensamientos sólo para mí. Si en mis postreros días, cerca del último viaje, sigo, como espero, en la misma disposición en que estoy, su lectura me recordará el grato sentimiento que experimento al escribirlos, y haciendo renacer de este modo en mí el tiempo pasado duplicará, por decirlo así, mi existencia" ("Primer paseo"). Esta evolución hacia una escritura que abole la comunicación es un espejismo. Deseo de un solitario y también desquite. *Los pensamientos* no constituyen un resultado modélico. Todo lo más una huella individual. El porvenir de la literatura no sigue su senda, aunque el discurso de lo privado y de lo íntimo defina, por influencia de Rousseau, la práctica literaria de los hombres del siglo XIX. El proceder de Rousseau sólo quedará como una de las vías posibles de la escritura de lo íntimo y del sujeto privado, cuya herencia recogerá el diario íntimo, tan frecuente después de la Revolución. Las formas predominantes de la práctica literaria evolucionarán en primer lugar hacia un discurso del sujeto que se dirige a un lector designado como persona única y privilegiado en la ilusión de un intercambio que remeda la confidencia; y seguidamente recobrarán, de acuerdo con las evoluciones sociales e ideológicas y con su propia dinámica, las contradicciones y las posiciones diferenciadas cuya extraordinaria y problemática diversidad presintió, a su manera, la edad del clasicismo.

# 3
# La comunidad, el Estado y la familia. Trayectorias y tensiones

Nicole Castan
Maurice Aymard
Alain Collomp
Daniel Fabre
Arlette Farge

*El proceso que entre los siglos* XVI *y* XVIII *define una nueva manera de concebir, vivir y preservar la existencia privada no es en absoluto una evolución lineal, regular y unívoca. Philippe Ariès propuso una primera división de este proceso, que no distinguía secuencias estrictamente sucesivas, sino formas de afianzamiento de lo privado que se superpusieron o disociaron de manera gradual y cuya aparición fue más precoz en unos casos y más tardía en otros. De ahí tres fases ensambladas o tres casos principales de la exigencia de privatización: en primer lugar, la búsqueda de cierto individualismo de costumbres que separa al individuo de lo colectivo; luego, la multiplicación de grupos de convivencia social que permiten escapar tanto de la multitud como de la soledad, y que son más restringidos que la comunidad de existencia en su totalidad —la del pueblo o el barrio, la de la condición o el oficio— pero más amplios que la familia; por último, la reducción de la esfera de lo privado a la célula familiar, que se convierte en el principal ámbito, cuando no en el único, en que se deposita la afectividad y se salvaguarda la intimidad. Los análisis que forman esta última parte de nuestro libro se han basado en este esquema previo para marcar algunas contraposiciones o tensiones fundamentales que constituyen las modalidades distintas de lo que cabe calificar de vida privada en la Edad Moderna. Para reconocerlas, a veces ha habido que abandonar la perspectiva general y comparativa para estudiar casos concretos, en lugares particulares, que permiten observar como a través de una lupa los conflictos y las contradicciones. Pero, sea cual sea el procedimiento elegido, el propósito siempre ha sido el mismo; a saber: entender la compleja trayectoria que, mediante ruptura o compromiso, dentro o fuera de la familia, contra la autoridad pública o gracias a su apoyo, configura la esfera de la existencia privada.*

*Para formarse, ésta ha de emanciparse de distintas trabas. Ante todo, implica que se establezca una clara división entre la función de representación pública y el recogimiento en la intimidad de lo particular. Por consiguiente, para los muchos que en la antigua sociedad poseen cargos y autoridad, inclusive para el soberano, se establece un reparto de los tiempos y de los espacios, de los cometidos y de las prácticas. Este reparto es posible gracias a la propia transformación del Estado, que impone sus leyes y controles en terrenos que hasta entonces han estado regidos, bien mediante acuerdos, bien mediante conflictos, por los individuos, las familias y las clientelas. En contrapartida, el esmero que se pone en distinguir lo que exige el*

*empleo público de lo que es parte de la vida privada, protegida y secreta, lleva a desprivatizar en gran manera el ejercicio de la autoridad pública —aunque tardíamente subsista la indecisión que mantienen en situación a la vez pública y personal los archivos de los administradores del Antiguo Régimen—. Esta vida, doble en parte, de los servidores del Estado, que la Revolución acentúa y generaliza al obligar a una ostentación cívica que no siempre va acompañada de los mismos sentimientos en el fuero interno, es como la prefiguración de un reparto ulterior, el del siglo* XIX, *que instituirá como polos antagónicos el espacio del trabajo y el del hogar, las conductas profesionales y los comportamientos familiares. No sólo vale para los hombres públicos, sino que incumbe a los individuos, en una sociedad en la que cada cual está obligado a representar mediante gestos apropiados y apariencias codificadas lo que es en su ser social.*

*Esta contraposición entre la intimidad y la representación cobra quizá toda su fuerza en el momento exacto en que, por lo menos en ciertos países, el Estado pretende dirigir la totalidad de la existencia social de quienes le obedecen y, todavía más, de quienes lo administran o de quien lo encarna —verbigracia, en la Francia de mediados del siglo* XVII*—. Proceso de más larga duración es, sin duda, el esfuerzo por constituir la existencia privada mediante la sustracción a las imposiciones familiares. La familia, que en el siglo* XIX *casi se convirtió en sinónimo del concepto de privado, pudo ser anteriormente uno de los obstáculos que impedían que se viviera una vida propia, en medio de amistades comunes y de connivencias cómplices. De ahí que, de manera paradójica, resulte posible privatizar la existencia individual en el seno de convivencias sociales elegidas y de sociabilidades restringidas. Las amistades fieles, los encuentros reiterados, las asociaciones obligatorias o voluntarias, reguladas estricta o débilmente, son otras tantas ocasiones de trabar vínculos fundamentales, plenamente deseados, que, a diferencia de las formalidades que requieren el cargo público o la disciplina familiar, permiten relaciones libres y gratas. “*Privé, privée*: cuando esta palabra se dice de las personas significa también* familier, *pero no tiene tanto uso como* familier. *(Es muy* privé *aquí. Es muy* privé *con Don Fulano)”: esta definición del diccionario de Richelet en 1679 marca claramente la conexión que existe entre la familiaridad de las relaciones que se deciden en común por gusto de estar juntos, sin necesidad de que intervenga el estado ni la condición, y el concepto de privado. Para crearlo no se necesitan en estos casos espacios en donde refugiarse, ni retiro solitario ni aislamiento protector: lo que crea lo privado es sobre todo la elección de relaciones en las que se puede llevar una existencia que no es la de las tareas ordinarias. Tales relaciones, femeninas o cultas, amistosas o juveniles, secretas o manifiestas, tienen en común el hecho de que permiten una intimidad que en la vida familiar parece prohibida.*

*El ámbito privado moderno se afianza por medio del distanciamiento de la* res publica *o del orden familiar, pero también oponiéndose a las imposiciones colectivas*

*de la costumbre. Efectivamente, es la costumbre lo que da sus formas concretas a esa "sociabilidad anónima" que, en opinión de Philippe Ariès, fue destruida lentamente por el proceso de privatización de entre los siglos* XVI *y* XVIII*. Anonimato no significa en este caso que todo el mundo se tratara sin conocerse, en la indistinción de las relaciones que se trababan en el pueblo o el barrio, sino que instituciones, ritos y penalidades establecidos por la costumbre garantizaban la adecuación de las conductas individuales a las normas aceptadas, socializaban y asumían reglas y cometidos sociales y sancionaban los apartamientos y los desvíos. De este modo cualquier decisión personal se hallaba sometida a un control social riguroso que era atribución de ciertos grupos particulares (por ejemplo las* abbayes *de Juventud), se enunciaba mediante ritos espectaculares y se ejercía en nombre de toda la comunidad. Ahora bien, progresivamente, los rigurosos dispositivos de esa vigilancia que ejerce la colectividad van siendo rechazados, desacreditados y denunciados. Poco a poco van resultando una insoportable violación de la libertad de elegir del individuo o de la soberanía de la familia, una intolerable intrusión en un terreno de la existencia que en adelante se considera privado y, por tanto, ajeno a la jurisdicción comunitaria. En la Francia meridional ese rechazo de las trabas impuestas a la voluntad de cada cual se manifiesta con fuerza en el transcurso del siglo* XVIII*; pero, sin duda, en otras partes (especialmente en las grandes ciudades, en los medios burgueses y en las tierras en que surge un individualismo precoz), la corriente que pretende sustraer los acuerdos del ámbito privado a las censuras de la comunidad es más antigua.*

*Ahora bien, estos acuerdos son los que establecen las alianzas, organizan las relaciones entre marido y mujer y gobiernan la vida de la criazón. De este modo la familia se convierte en el ámbito por excelencia de lo privado. Por un lado se identifica con un espacio propio, específico: el de la vivienda doméstica. En las sociedades antiguas, para la mayoría de las personas, la vivienda consiste en una casa que alberga a la nueva pareja cuando ésta se casa, y luego a los hijos que nacen del matrimonio; pero, incluso en aquellos lugares en que la cohabitación de varios matrimonios de una misma familia sigue siendo habitual, cada cual posee en la vivienda común un espacio reservado, apto para esconder su intimidad. En la propia ciudad, dentro de la obligada promiscuidad de las casas de pisos, la habitación y la guardilla son frágiles refugios para el individuo solo, la pareja o la familia nuclear. Por otro lado, la familia concentra los afectos, encauza la afectividad, liga al individuo. Ciertamente la identificación del honor personal con el de cada miembro del grupo familiar no es una novedad del siglo* XVIII*, prueba de ello son las intrigas de las comedias del Siglo de Oro, y, como ya hemos dicho, las amistades de oficio y de juventud o las amistades fortuitas hacen por mucho tiempo la competencia a los afectos conyugales o familiares. No obstante es durante el siglo* XVIII *cuando lo fundamental de la existencia privada se concentra en el ámbito familiar, sin discordancia entre el individuo y los suyos, como prueban el*

*afianzamiento de una nueva visión del niño o la aparición del culto familiar a los muertos.*

*Pero este ámbito privado familiar siempre puede estar amenazado, ser asaltado por las injerencias de la comunidad cercana o socavado por las imprudencias de sus propios miembros. Protegerlo del escándalo es, pues, tarea difícil que requiere aliados seguros y poderosos. De ahí que se acuda necesariamente a la autoridad pública y, en primer lugar, a la del soberano. Sólo esta autoridad puede preservar el secreto que el honor familiar exige y al mismo tiempo reducir los desórdenes que lo resquebrajan; sólo esta autoridad puede garantizar la libertad de cada cual en su ámbito particular contra las imposiciones colectivas de la costumbre. Las formas de ese socorro que se presta a las familias en peligro pueden variar e implicar a letrados o eclesiásticos, pero su principio es idéntico, pues hacen que la revelación de los disturbios domésticos a la suprema autoridad pública sea la condición necesaria para que se arreglen discreta y privadamente, fuera de las censuras consuetudinarias. Por consiguiente, la construcción de las formas modernas del Estado no sólo permitió delimitar, por diferencia, lo que en adelante ya no pertenecería al ámbito público, sino que, en mayor medida, supuso la garantía y la salvaguarda de lo privado.*

R. Ch.

# Lo público y lo particular

Nicole Castan

## *De la división de territorios*

Si se formula en términos lacónicos, la división público-privado choca fatalmente con una frontera. Ya Talleyrand enunciaba: “La vida del ciudadano ha de estar murada”: el muro de la vida privada, obviamente. ¿Pero qué delimita este muro? Para quien vive en la actualidad no hay ambigüedad alguna; a un lado, un remanso de paz, refugio familiar en esencia, pero también ámbito en que se eligen amistades y libertades; al otro, las imposiciones de la vida pública, la disciplina del trabajo jerarquizado globalmente, el rigor de los compromisos de toda índole. Por supuesto, esta dicotomía valora los encantos del terreno reservado, incesantemente amenazado por la fatal intrusión de las exigencias públicas.

Tal interpretación no se adapta verdaderamente a la época moderna (siglos XVII-XVIII). En ésta se observa un entrecruzamiento constante de espacios y una ambivalencia de papeles al mismo tiempo que una obstinada aspiración a ir delimitando mejor los unos y los otros a lo largo de estos siglos. Desde luego, a primera vista, la vida de la gente es totalmente pública o exclusivamente doméstica. ¿Quién mejor que Luis XIV puede encarnar una existencia dedicada por entero a la actividad real (noble y deliciosa) y completamente regida por ésta? El rey devoró al hombre, que careció de vida privada hasta en la hora de la muerte: ¡es fácil morir en público! Lo mismo sucede con los grandes personajes hasta el siglo XVII: “Nada es particular en la vida de los grandes”, observa santa Teresa; su amiga, doña Luisa de La Cerda, dama ilustre, “vive según su estado y no de acuerdo con su inclinación, en una sujeción que la hace esclava de mil cosas”. Inversamente, y en niveles más modestos, parece que lo privado reina por entero: burgueses rentistas u *hobereaux* de provincia, de pequeña fortuna, declaran que se dedican casi exclusivamente a los placeres de la caza y a las delicias de la mesa, sin otra ocupación, al decir de uno de ellos en Gascuña, “que ligeras fantasías por muchachitas, satisfechas no bien concebidas”. De esto podría deducirse que la alternancia de cometidos y de espacios de vida refleja el rango social. Pero entonces ¿qué cabe pensar de la plebe de Nápoles, por ejemplo, descrita por el presidente primero del Parlamento de Dijon, Charles de Brosses, sin complacencia alguna? “Estas personas no tienen vivienda, pasan la vida en medio de las calles…”

Así pues, del rey al miserable parece que impera la unicidad de vida. No obstante, muchos ejemplos sugieren algo más: la intersección de las funciones que disponen tiempos y lugares menos convencionales.

## La familia amaestrada

La libertad, al igual que la independencia, se conquista en primer lugar respecto de la familia. La familia del Antiguo Régimen no sólo ofrece nuevos recovecos afectuosos, ni mucho menos; para todos los que están instalados, sin que importe su rango, es un ámbito de dominación, de división autoritaria de las tareas. La estricta disciplina del jefe de familia garantiza la cohesión indispensable para salvaguardar el patrimonio y el honor familiar. Sin embargo, las sociabilidades ineludibles no aprisionan a los individuos; es posible escapar al grupo, con toda naturalidad y sin rebelión alguna.

### *Las infancias*

Las infancias lo prueban. Tan pronto como salen de las faldas de las mujeres, los muchachos que cuentan entre cuatro y catorce o quince años pueden aprovechar las discontinuidades de los tiempos de vida y sacarles partido. A primera vista, lo contrario, que aprisiona estrechamente a los niños del campo, del taller y del colegio, puede parecer más cierto. Por ello un caballero del bajo Languedoc no vacila en atribuir la muerte sucesiva de sus tres hijos a un internado demasiado precoz en La Flèche; el que el propio Balzac vivirá más tarde en el colegio de Vendôme. Sin embargo, muchos se libran del internado gracias al régimen de externado que se completa con lecciones particulares en el domicilio. El intervalo entre la casa y el colegio proporciona posibilidades que no se deben despreciar. Esto es lo que se desprende de las memorias de *El paje caído en desgracia* —autobiografía del poeta Tristan L’Hermite, que se crió en la corte de Enrique IV—, de los relatos de infancia del caballero de Fonvielle, nacido en 1760 en una familia de burgueses de Toulouse, o de los de Guillaume Hérail, nieto de un rico comerciante afincado en Sérignac, en la región de Agen. Todo les separa, la época, el medio, la educación, pero tienen en común las aventuras pueriles, aunque no honradas, pues los tres llevan doble vida: una cara externa conforme a la imagen deseada del buen alumno y niño piadoso, y otra oculta que se desenvuelve en un mundo que les pertenece. El paje “se cría” con un principito de su edad (cinco años); comparte su educación, sus juegos, sus ejercicios y sus viajes de un palacio a otro, a condición de servirle “desde que abre los ojos hasta que los cierra”, de distraerle y de amenizar sus enfermedades; para ello

hace uso de todas sus dotes de magnífico cuentista; su desbordante imaginación capta rápidamente el humor del príncipe: "¡Ah pajecillo, ya veo que vais a decir que el lobo se comió al cordero, os ruego digáis que no se lo comió!" De ahí un afecto constante, garantía de libertad en un servicio ininterrumpido. Fonvielle y Hérail se educan en familia; por ser los hijos mayores se les dedica mucha atención y se benefician de una educación ambiciosa y muy vigilada; primero en la casa, bajo la férula de maestros particulares, y luego con pasantes que alternan con el colegio. Ambos celebran con regocijo la edad (a los cinco o seis años) en que escaparon a esos cuidados tan constantes; aunque fuese a costa de la desavenencia entre los padres: el padre ocupado con la caza y sus asuntos, la madre en el "torbellino de la vida mundana".

Desde luego, es necesario el arte de la disimulación. Hérail y Fonvielle son ostensiblemente devotos en el confesionario y en casa llevan siempre un libro piadoso en el bolsillo. También se muestran instruidos: hacen alarde de sus progresos con orgullo, peroran sin riesgo acerca del latín, la aritmética y las letras ante mujeres ignorantes. No obstante son hábiles para copiar a toda velocidad clases y ejercicios, y también prudentes: siempre están presentes en las composiciones y en las entregas de notas. Tienen asegurada la pantalla que les permite, cuando les viene en gana, ser "libertinos" como se puede serlo a los diez años, aficionados a los esparcimientos, a los juegos y a la buena comida.

Lo esencial es aprovechar el intervalo entre una autoridad y otra para esquivar la disciplina familiar. El paje aprovecha las exigencias, nunca explicitadas, de su oficio para merodear por los pasillos y galerías del palacio. Se mezcla con los allegados, criados, guardias y señores jóvenes, y hasta con comediantes que llegan para hacer representaciones. Su obligación es distraer a su amo, buen pretexto para recorrer París en busca de un pardillo amaestrado, de un oso pequeño y de otros animales del arca de Noé; excelente ocasión también para llevar libremente una vida de fisgón, en busca de espectáculo, de encuentros y de juegos. A finales del siglo XVIII Fonvielle y Hérail sacan partido de los mismos fraccionamientos; entre el colegio y la casa multiplican las escapadas por la ciudad y por el campo, con una banda de pilluelos salidos de aquí y de allá. Pero también los tres reservan el tiempo que sustraen a la vida escolar y familiar a "sus pasiones": la lectura (novelas de caballería, obras de teatro, o Buffon), los animales (pájaros y gatos) y las flores; y, todavía más, al frenesí de las cartas y de los dados. Pero lo que domina es la "glotonería", con los pastelillos a los cinco años y la botella "catada a solas" a los once (Hérail). Sin embargo, esto hay que pagarlo; la vida privada empieza, obviamente, con la libre disposición de dinero. Nuestros tres personajes dicen que no les falta y no hacen un misterio de su procedencia. El paje "sisa"; hace que los pajareros y otros proveedores del príncipe le paguen los doblones necesarios. Hérail y Fonvielle optan abiertamente por el robo: primero grano, que roban en casa y revenden a bajo precio; luego dinero contante y sonante, "sus manos eran cola" (Hérail) cuando se convenció de que "coger dinero de la familia no era un robo". Gracias a pequeños hurtos diarios (de doce a quince

sueldos), se hace un pequeño fondo que utiliza libremente; y sin embargo no carece de dinero, pues su padre y su abuelo le dan luises “brillantes y nuevos” para que los luzca en público; pero debe dar cuenta exacta de ese dinero: se trata de dar muestras de la fortuna familiar, no de gastarla.

El hecho de organizarse así la vida, con bastante tranquilidad y cuando se tiene aún poca edad (unos diez años), debería ocasionar la ruptura o, al menos, un claro debilitamiento de los vínculos familiares. De ninguna manera; siempre que uno se agencie una red de protección y de complicidad. Los señores jóvenes o los comediantes del rey esconden al paje y le sustraen al gobierno del preceptor; en el peor de los casos, encuentra seguro refugio en los brazos del príncipe: “sólo le cuesta una lágrima o dos obtener su gracia”. Por su parte, los colegiales Fonvielle y Hérail se aprovechan sin vergüenza de la predilección de las madres por el hijo mayor. En realidad, les resulta todavía más seguro gozar de la complicidad de los criados; quien encubre las ausencias de Fonvielle es la criada Fanchon, cuya cama comparte; sin contar con que ella le facilita la reventa del grano o el trueque, desventajoso, de los escudos que roba.

Por eso Hérail dice que prefiere la compañía de los criados a la de sus padres. Le parecían más amables porque estaban dispuestos a favorecer sus pillerías y a regocijarse maliciosamente con éstas. Cuando crezca los juzgará nefastos y corruptores, seguramente también para alabar la bondad de la naturaleza que finalmente le ha devuelto su inocencia originaria. Estas tres infancias, que destacamos aquí debido a las memorias que dejaron, no implican que la libertad esté reservada a los chicos, de preferencia ricos. Testimonios procedentes de niveles más modestos prueban suficientemente que los pilluelos de la tienda, del pueblo o simplemente de un notario de la región de Rouergue también pueden regir parcelas de sus vidas. Aunque se deben forzosa y prioritariamente a la empresa familiar, ello no les impide servirse de las interrupciones del trabajo ni explotar lo mejor posible la relación familiar con la sirvienta, los aprendices o los escribanos y hasta con los clientes, a quienes es necesario agasajar; en resumen, llevar una vida propia, más o menos declarada y conocida, a despecho de las obligaciones habituales.

## *La vida privada en femenino*

La expresión “vida privada en femenino” puede parecer paradójica puesto que se tiene la impresión de que en estas sociedades la mujer está confinada en el hogar. Sin duda alguna y en la mayoría de los casos, queda excluida de los cometidos públicos y de las responsabilidades exteriores (políticas, administrativas, municipales, corporativas). El ejemplo de Lyon en el siglo XVI, analizado por Natalie Davis, lo

demuestra. Por consiguiente, a ella le corresponde el papel oficioso, que se le reconoce no sin acritud, y no el oficial.

En efecto, su actividad es preferentemente doméstica; su marco, la casa, y su vocación, encarnar al unísono la imagen de esposa y madre que la Iglesia y la sociedad civil han arraigado. El honor que se le exige, hecho de compostura, de fidelidad a su buena fama y a los suyos, la define bastante bien; por lo tanto, la dedicación constante a todos los que comparten la olla y la lumbre bajo su techo la destina a servir, es decir, a cuidar: alimentar, educar, atender en la enfermedad y asistir en la muerte. Éste es el oficio de las mujeres, al cual se consagran gratuitamente; además no es costumbre que se reconozca su participación, bastante frecuente, en la producción, lo que deja la posibilidad de ensalzar y agradecer su dedicación en el testamento. Por ejemplo la dedicación de madame Acarie, futura fundadora del Carmen en Francia, a su casa y a sus hijas: las rige sin caprichos, haciéndoles que vayan por turno a hablar con ella para crear "una comunicación amistosa que las instruye y gana sus corazones". Esto significa que a la mujer se la incita a un servicio constante, porque ése es el papel que se le reconoce. Es el caso de madame d'Ayne, la suegra del barón de Holbach. Todos los veranos, en la quinta de Le Grandval, acoge a sus hijos y a numerosos invitados —la casa es grande—. Diderot, habitual durante la década de 1760, le reconoce todas las virtudes de un ama de casa, siempre preocupada por el bienestar y el esparcimiento de los demás. "A poco que uno muestre interés por un guiso, al día siguiente lo tiene, y así con todo lo demás".

La mujer es, pues, sirvienta, pero también ama; en efecto, el gobierno de la casa la dota de la autoridad necesaria para llevarlo a cabo, aunque exige las virtudes correspondientes de modestia, dedicación y economía. Esto significa que se ha de revisar la idea de que está rigurosamente subordinada al jefe de familia; lo que existe es una división de poderes y de tareas. Madame Phlipon, madre de madame Roland, fue primeramente esposa de un conocido maestro grabador de París. Como esposa que es, lleva la dirección de la casa, mientras que el padre capitanea el taller, en donde se mezclan oficiales y clientes. Madame Phlipon no sólo gobierna a la sirvienta y se encarga de la economía doméstica, sino que también dirige la educación de su hija. Ha decidido darle una educación esmerada y en su propia casa, según la tradición; elige y vigila a los sucesivos maestros particulares de la niña, le enseña todas las artes de adorno y la viste con coquetería, por encima de su posición, y por supuesto, dispone todas sus salidas, al mercado, a ver a la familia, a la iglesia, más el paseo familiar de los domingos por la tarde por el jardín del rey o, en verano, por Soucy o Meudon.

De hecho, vive frecuentes momentos de intimidad afectuosa con su hija en el ámbito familiar, sin descuidar el orden constante del hogar; pues, en efecto, todo el problema de la vida doméstica consiste en delimitar las libertades y aislamientos posibles. Es preciso señalar desde un principio que, dejando al margen las situaciones

de miseria, la mujer no carece de medios; precisamente los que la libertad de testar y las capitulaciones matrimoniales le otorgan. Este contrato en que se fundamenta la familia (tanto como en el sacramento) es de rigor entre las clases ricas, pero se practica en todos los niveles sociales en las provincias meridionales. Proporciona a la esposa la garantía de su dote, la libertad de disponer de sus bienes particulares y, además, la posibilidad de tener una estrategia personal, aunque, por lo general, adecuada a la política familiar: hasta una modesta ama de casa de la región de Nîmes puede conseguir casar a su hija como desea con una donación de 36 libras y unos cuantos efectos personales. La marquesa de Lacapelle, emparentada con los Losse-Valence, puede cambiar la situación de su nieta, a quien está educando en las religiosas maltesas de Toulouse, haciéndole un legado en su testamento; pero también espera que la nieta "la agasaje". No obstante, la libertad de disponer subsiste, aun a riesgo de escandalizar. Madame de Pollastron, esposa de un caballero gascón, no es más rica de lo que corresponde a su situación, pero ha heredado bienes familiares. Tanto por predilección como por la vanidad de conseguir una alianza halagadora, añade 3000 escudos a la dote de una prima, cuando hubieran sido suficientes 200 escudos de ropa; traición doble: respecto a su marido, a quien no pone al corriente, y respecto a sus hijos, a quienes despoja de ese dinero; pero el hecho es inatacable desde el punto de vista jurídico.

## *Los ámbitos de la privatización*

Si se lee la correspondencia de la época o los relatos de las declaraciones ante la justicia, al final se tiene la impresión de que las mujeres disponían de márgenes de maniobra bastante amplios, lo cual les permitió en ocasiones quitarse la careta y librarse de las imposiciones del papel que se les asignaba. Por ejemplo, según la costumbre, es la mujer quien elige las sirvientas. En el nivel social acaudalado de una burguesa que vive de rentas, en el alto Languedoc en 1770, ella elige sus criadas y su lacayo particular "a quienes exige ser bien parecidos y solteros, a condición de controlar exactamente lo que gastan y de no dejarles demasiado en el bolsillo". Naturalmente, es derecho de la mujer corregirles en el ámbito privado: "acechar" a su sirvienta desleal para obligarla a confesar y para hacer que restituya la toca que ha robado le parece cosa normal a la mujer de un procurador de la región de Velay. Bien es verdad que dirige su trabajo y vive con ellos en un ambiente de familiaridad que puede llegar hasta la complicidad. Sophie Volland consigue comunicarse con Diderot sin que su madre lo sepa (en esa época tiene casi cuarenta años) por mediación de su fiel sirvienta. No es excepcional el caso de madame de Pollastron quien, en la quinta que posee en el campo o en su casa de Auch, organiza su propia vida con sus criadas, de modo demasiado familiar en opinión de su director espiritual. Madame de

Pollastron prefiere sus criadas a la familia; ama y sirvientas se burlan de los modales rústicos del marido y tienen enojosas conversaciones acerca de los suegros.

## *La gestión cotidiana*

Es una realidad que la gestión de la casa se presta a formas de privatización evidentes. Ciertamente, la mujer no participa en la economía exterior, en la de los negocios, a menos que pertenezca a las clases superiores o esté viuda; no se la ve cerrar tratos en las ferias; la administración del patrimonio y el manejo del dinero y del crédito no son visiblemente competencia suya. Una tendera de Toulouse confiesa incluso que le da vergüenza pedir dinero a su marido.

Sin embargo, en el interior del mundo femenino se aprecia toda una circulación subterránea de dinero, víveres, ropas y favores que suele realizarse sin que lo sepan los hombres. Esta circulación refleja iniciativas particulares, pequeñas desde luego, pero significativas: la mujer de un trabajador de Montauban pide prestados unos céntimos a su vecina para comprar cintas a su hija que debe probar fortuna utilizando la coquetería, y es frecuente que las campesinas, en grupos de tres o cuatro, vayan al mercado cercano a las tres de la mañana para vender huevos o productos de su huerto con el fin de hacerse unos ahorrillos personales; revelar la existencia de los mismos a una vecina elegida (se trata en esta ocasión de cinco monedas de 12 sueldos, escondidas en una bolsita en el fondo de un agujero en la chimenea) es para una pobre mujer de Lavaur una gran prueba de confianza; además, al mismo tiempo, ambas se prometen que se amortajarán. Como en los casos infantiles, el dinero propio no transita obligatoriamente por los canales familiares; sólo así puede ser causa y condición de libertad. Éste es el caso de una sirvienta de Montpellier, similar a otras muchas, que confía a una amiga sus tres años de gajes; ha estado ahorrando para casarse pero no quiere entregar ese tesoro a su familia.

## *Los círculos de vida*

De esto se desprende que las mujeres viven esencialmente en un mundo propio, abierto al exterior. Tanto en una casa rica como en una granja la puerta abierta o cerrada es, a la vez, símbolo y realidad. En el ámbito rural hay una prohibición moral de que los hombres entren en las casas cuando las mujeres estén solas. Por lo general, el hecho de que se cierre la casa durante el día suspende las idas y venidas habituales: es un hecho sorprendente que se observa y se comenta. Por eso mismo no existe aislamiento en el espacio doméstico, lo que ofrece la ocasión de establecer relaciones más independientes. La sociabilidad amistosa no son palabras huecas. Diderot se lo

escribe desde Le Grandval, y con tono bastante irónico, a Sophie Volland, su muy querida amiga, hombre y mujer a la vez, según la expresión de Grimm: “Después de comer se fueron, las dejamos con sus pequeñas confidencias; para ellas es una necesidad apremiante cuando han estado un tiempo sin verse (…), [como] las caricias que acostumbran a hacerse”.

Forzosamente, todas las que no acceden a la vida mundana, en el sentido convencional del término, establecen esos vínculos con las parientes o las vecinas; vínculos que se refuerzan en los barrios urbanos debido a la obligada promiscuidad (dieciséis habitaciones, una por cada familia de artesanos, en los tres pisos de una casa de un arrabal de Toulouse). La exigüidad del espacio, la ausencia de comodidades obligan a salir del hogar para buscar agua, fuego y luz; sin contar con ciertos lugares colectivos, pero eminentemente femeninos, como el lavadero, la fuente, el horno o el molino; en el sur de Francia las mujeres tienen generalmente la costumbre de acudir a estos lugares en grupos de dos o tres vecinas, y de quedarse hablando durante horas. De manera general, la vida y el trabajo, que más tarde se considerarán propios del interior, se abren en gran medida al exterior: el umbral de la puerta, la calle y hasta la plaza son terreno femenino. En Toulouse, en el siglo XVIII, las mujeres se reúnen en dichos lugares para escoger las hierbas y alimentar a sus hijos, e incluso una tabernera de la ciudad friega los vasos con toda naturalidad en la calle. En resumen, todo un terreno que, hablando con propiedad, ya no es doméstico, pero que la autoridad pública no ha reconquistado todavía. Sólo una tenaz obstinación reglamentaria y el acondicionamiento de la vivienda harán retroceder hacia la casa y sus dependencias (el patio, el jardín y la escalera) las actividades privadas; mientras tanto es ahí en donde pueden apreciarse las fronteras, inestables en los siglos XVII y XVIII, de lo público y de lo particular. La privatización del exterior aparece en gestos significativos; por ejemplo, cuando dos vecinas llevan la comida a la calle (“por amistad” dicen) a la mujer de un labrador de Bigorre. ¿La razón? Las somantas que le administra el marido, un hombre brutal. Otro ejemplo aún mejor, la reacción de una madre que se entera de la muerte repentina de su hijo; en vez de refugiarse en la familia, se precipita a la calle y va a echarse en brazos de la vecina, llorando.

## *La libertad de la fiesta*

Sin duda alguna, los tiempos de recreo establecidos y las fiestas ayudan a esquivar el bastión familiar. Es sabido que las muchachas, sobre todo en el sur del país, están excluidas de las instituciones y algaradas de la juventud (por ejemplo, de las cencerradas); pero también es costumbre dejarles cierta libertad, aunque sólo sea para que propicien con coqueteos las oportunidades de casarse; eso sí, con el mínimo riesgo y con la precaución de que no estén nunca solas. En Saint-Antonin, en la

región de Quercy, las muchachas se pasean los domingos por la plaza con sus amigas, católicas y protestantes juntas; de igual modo, en verano van a bailar bajo un olmo viejo "en cuadrillas tan lindas, tan revoltosas y tan vivas" y, por ende, tan poco accesibles, dice con lástima Fonvielle, entonces administrador del depósito de la sal. Es indiscutible que en la fiesta y en los ritos colectivos sobre todo participa la juventud, y las muchachas pueden beneficiarse de ello. Pero, como se sabe, en las sociedades antiguas el matrimonio supone un corte decisivo: cambia los cometidos y los medios que se le imponen a la mujer. La fiesta ya no es propia de su edad; pero la religión compensa pues, al igual que la realización de las tareas domésticas, le facilita las salidas y los encuentros con conocidos, bajo la vigilancia aprobadora de la familia y de la comunidad. La práctica tradicional propiciará estas salidas, por mucho tiempo aún, mediante la necesaria asistencia a los oficios, a las misiones que predican los religiosos y a las peregrinaciones periódicas. Estas ocasiones regulan la vida con la ventaja de que legitiman escapadas que las mujeres ansían. En el arrabal del Bout-du-Pont, en Albi, las mujeres de unos cardadores dicen, en mayo de 1709, que por nada del mundo faltarían a los rezos que los minoritas en misión han organizado para después de la cena (los maridos, entre tanto, están en la taberna).

## *Una búsqueda nueva: la intimidad*

La Contrarreforma amplió el campo de la vida privada femenina, aunque ello no formara parte de sus fines. San Francisco de Sales había sabido conciliar las exigencias de la salvación y las de la sociedad, para las mujeres de las capas altas. Su *Introducción a la vida devota* tuvo honda influencia; basándose en ella y utilizando en particular las misiones, la práctica del ministerio sacerdotal desarrolló durante los siglos XVII y XVIII un nuevo modelo de devoción femenina hasta en los medios populares, para que se vivieran con más intensidad las grandes verdades de la religión cristiana. Por ejemplo, algunas mujeres, arrastradas por una misión o por su confesor, se reservaron ciertos momentos del día; hacia 1750, la mujer de un cirujano de Toulouse lo tiene en cuenta a la hora de repartirse el día: se ocupa con mucha asiduidad de su casa y, aparte de las pocas veces que come con algunas parejas amigas, apenas sale sino para ir a los oficios con las vecinas; por las tardes, hacia las cuatro, va a su parroquia, por lo general sola pero a veces también con una o con otra, para practicar sus devociones personales y "saludar" al Niño Jesús.

En estos nuevos modos de proceder puede distinguirse la influencia de la educación; educación que, en la época moderna, ya no es tan estrictamente familiar. El hecho de pasar dos o tres años en un convento, costumbre que se generaliza entre la burguesía urbana, es decisivo al respecto, pues ofrece a las muchachas perspectivas desconocidas: a mediados del siglo XVIII, en Auch, madame Hérail encuentra la

amistad gracias al convento; queda fascinada por las ganas de vivir de la hija de un magistrado, su querida Vavarette, y su relación permanecerá después del matrimonio. Ambas se invitan a pasar largas estancias en el campo y las confidencias, las intrigas y una correspondencia activa las ocupan durante años, hasta el punto de invadir su vida familiar y de indisponer a sus maridos. La misma experiencia vive Manon Phlipon: a los doce años exige a sus padres dos años de convento en el arrabal de Saint-Marcel para preparar su comunión en un clima espiritual adecuado. Resultado imprevisto: encuentra amigas, ajenas a la familia. Primero dos religiosas que le ofrecen el retiro de sus celdas, en donde puede leer en paz y hablar libremente; pero sobre todo Sophie Canet, pensionista como ella, a quien será fiel hasta su muerte: "Todo me vino a ser común con mi Sophie", gustos, lecturas y reflexiones. En resumidas cuentas, el convento ofrece a las muchachas, lo mismo que el colegio a los muchachos, la posibilidad de vivir y de ponerse a prueba fuera del ámbito familiar, forzosamente poco renovado.

Por consiguiente, dentro del marco de vida habitual se precisan confluencias y apartados; todavía esta situación no lleva sino raras veces a buscar la soledad, o la intimidad, pues exige unas libertades y un nivel cultural poco generalizados. Manon, caso paradigmático, puede agenciarse desde la infancia un refugio, su *alcôve*, en donde, sin decírselo a nadie, lee libros que ha hurtado a los oficiales de su padre. La madre lo ve, no dice ni pío, pero vigila a distancia. La gran mayoría de las mujeres, incluso las que tienen un baño de cultura, no llegan hasta ahí; como mucho, en ciertas familias de comerciantes de Toulouse o de Montpellier, algunas comparten un gusto común por la lectura y encuentran suficiente libertad en los intersticios de la vida doméstica para prestarse libros y encontrarse por la tarde para hablar de ellos.

## *Del cuchicheo a la propagación del rumor*

Pese a todo, forzoso es observar la permanencia de los modos de vida femeninos. Además, en el papel que se asigna a las mujeres existe una contradicción: amas en su casa, obligadas a mantener los secretos de las familias, crean, sin embargo, la opinión pública y los rumores. Su fama lo dice: no saben más que hablar; y por supuesto de los asuntos privados, que conocen mejor que nadie gracias a las conversaciones en el umbral de la puerta o en el lavadero, y también gracias a una curiosidad que se declara sin rubor en los medios populares. Fulana se ha visto "obligada" a mirar a un viandante, a escuchar una conversación o a acechar a un vecino, indicios recogidos aquí y allá prestos a alimentar conversaciones. Nada, ni siquiera los robos ni los partos clandestinos, puede realmente mantenerse ignoto en estas sociedades transparentes en donde el anonimato apenas existe. En Pézenas, basta con que un dependiente de una tienda vea con alguna asiduidad a una muchacha para que un

pelotón de mujeres del barrio acuda sin tardanza a informar a la madre, no sin haber calculado las posibilidades de matrimonio y haber interpelado a la muchacha maliciosamente: “¿Cuándo comeremos las peladillas de la boda?”. Estas palabras no tienen consecuencias, en virtud de una irresponsabilidad pública admitida por todo el mundo; mientras que los hombres, responsables (y en particular ante la ley), están obligados a ser más moderados al hablar.

Pasar del cuchicheo al rumor tiene un alcance muy distinto: es sacar los secretos de las familias a la calle, lo que supone para la víctima la necesidad de obtener reparación so pena de perder su buena fama. El coro de mujeres es decisivo para hacer que estalle el escándalo en caso de infracción grave de las normas de la vida privada. Por ejemplo, en 1780, en Bédarieux, una muchacha a la que se conoce como “pública” vive en la única habitación de la vivienda familiar con el médico del lugar. Partos y abortos se suceden; mientras que la muchacha permanece en casa durante sus embarazos sólo hay cuchicheos. El escándalo estalla cuando esta furcia se instala *públicamente* con el médico en una casa alquilada y provista de una sirvienta: “¡Ya no hay reglas, ni decencia, ni pudor!”.

De hecho, las mujeres desempeñan un papel muy importante en el ejercicio del control social, y con frecuencia en detrimento suyo, ya que son el blanco preferido de ese control; en definitiva, al actuar así, ejercen su prerrogativa de guardianas del hogar y de la moral familiar. Ello es posible porque disponen de armas poderosas: alborotar a la opinión pública revelándole el escándalo privado y además, romper la ley del silencio, obligada si el asunto surge en el ámbito doméstico; eso muestra la gravedad del caso; basta entonces con que hagan una declaración para introducir a la justicia en el cambiante espacio del mundo que ellas rigen.

## Nueva definición de los cometidos

El reinado del rey Sol fue largo, cincuenta y cuatro años; mucho más si uno se atiene a las fechas (1643-1715). Luis XIV se instala con magnificencia en Versalles en 1683; se acabó la corte de su juventud; empiezan los años difíciles y la crisis de la conciencia europea; la visión del mundo y la concepción de la vida se transforman. En esta época se afianzan dos tendencias: la del Estado a ampliar su campo mediante sus aparatos de justicia, de policía y de hacienda pública, y el deseo de los ciudadanos ilustrados de participar en la cosa pública. De ahí el deseo de separar con mucha más fuerza los diferentes espacios vitales: público, familiar y privado. El retiro no es ya necesariamente apartamiento del mundo, “sabio y santo intervalo entre la vida y la muerte” tal como lo practicó el canciller de Pontchartrain según cuenta Saint-Simon. Había dedicado su vida al rey, al mundo y a la familia; al hacerse viejo y habiéndose quedado viudo abandonó la corte para siempre. En el siglo XVIII esto no se hace ya

forzosamente por devoción, sino por enfrascarse en las “delicias de la vida privada” (el conde de Brienne).

## *El ceremonial y la informalidad*

El reinado de Luis XIV ofrece ya las primicias de esta concepción. En Versalles y en el centro del escenario, el príncipe y el cortesano en sus papeles complementarios de soberano y de capellán del culto monárquico. En el fastuoso marco de la cámara real, de los salones y del parque, lugares abiertos a todos, el rey vive en público, impenetrable, dueño de sí mismo y del Reino. Apenas hay intimidad y menos aún vida familiar, sino una representación casi constante. Se dice que el rey ha absorbido al hombre; en contrapartida, ha exigido mucho a los grandes y a los nobles que residen en la corte, debido a su justa reputación de partidarios de La Fronda. La nobleza ha perdido en la corte todo poder político al mismo tiempo que su vida personal; ha ganado la gracia de un amo omnipresente que sabe todo de los secretos de las familias y se convierte en su guardián. Por ejemplo, durante una audiencia secreta una dama le confía su honor, comprometido por un embarazo intempestivo, y es el soberano quien ha de salvaguardarlo inmovilizando al marido en el ejército.

En consecuencia, todo es gracia para estos aristócratas que se hacinan en malolientes cuchitriles encajonados en los desvanes y sobre los entresuelos, sin posibilidad de tener vida familiar o amistosa, pues han de vigilarse para no ser oídos. Un siglo después a Manon Phlipon le indigna ver que el arzobispo de París reside en semejante lugar “para arrastrarse todas las mañanas asistiendo a la ceremonia en que se levantan estas Majestades (…)”. La verdad es que se vive poco en esos cuchitriles, debido a la asiduidad que requiere el servicio.

Entre bastidores, los actores descansan un poco de la función. En primer lugar, el monarca. Tiene la costumbre de retirarse todos los días en un espacio más íntimo: los *cabinets* particulares que doblan la cámara real; a éstos se accede por la trasera, pero pocos son los invitados a hacerlo, pues si bien todos pueden dirigirse al rey en público, la audiencia particular en el *cabinet* es un favor insigne. Al fin y al cabo, en estos lugares cerrados, poco descritos, el rey deja de interpretar. Primo Visconti, embajador de Venecia, observa que tan pronto como cruza el umbral “adopta otra expresión como si fuera a aparecer en un teatro”. En esos aposentos vive con sus allegados y con sus criados interiores, tan envidiados, y recibe a sus hijos y a sus arquitectos, cuyos planos estudia con pasión. Desde luego los juegos del poder no faltan, como tampoco en el cuarto de madame de Maintenon en donde a lo largo del tiempo el rey halla una vida de interior en definitiva bastante conyugal, para gran furor de Saint-Simon a quien ya irrita ese privilegio de ser recibido en los *cabinets* particulares. Cuando el rey va a trabajar con uno o dos ministros o da audiencias,

madame de Maintenon está presente, confidente atenta, “solidez” del rey, como él mismo declara. Ella ha sabido atraerle a un mundo doméstico en donde se solaza y se divierte con las representaciones teatrales y los pequeños conciertos que se dan en un círculo restringido que le aísla de la corte; al igual que los viajes a Marly (en donde Luis XIV había deseado “pequeñez y soledad”), en donde la etiqueta y el orden de precedencia se aligeran, para gran escándalo de la princesa Palatina: “Se ve poco al Rey, todo está desorganizado, la corte está dispersa”.

Efectivamente, en las rupturas del ceremonial se cuela cierta disposición a la informalidad. En el sentido propio del término, el cortesano rehace su vida; no como a principios de siglo, pues está desarraigado y lo seguirá estando; es cosa suya conseguir otro papel y otra libertad.

## *El apogeo del arte de vivir*

En el siglo XVIII se configura un nuevo arte de vivir, reservado a los aristócratas, desde luego, que tiene su apogeo en los años 1750-1760. La corte marca la pauta; el rey ha predicado con el ejemplo en el ejercicio del poder y en su voluntad de no dejarse absorber enteramente por el mismo.

En vez de saborear como su antecesor las delicias de su oficio, se distancia de éste e incluso habla de los asuntos del Estado como si él no fuera su rector: “Han pensado que era mejor así (…)”. En una monarquía administrativa, el cometido real evoluciona y puede hacerse más distante; ciertamente, el rey se somete al ceremonial, regulado por la misma etiqueta que antes, pero, en compensación, pretende reservarse un terreno propio en donde pueda vivir liberado de las abrumadoras obligaciones, en sus *cabinets* particulares y, más tarde, en sus aposentos disimulados en el desván: el sanctasanctórum, con sus salones, sus galerías, su biblioteca y hasta un jardín aéreo en una terraza, poblado de pajareras; nidos de ratas o lugares deliciosos, según que se pueda entrar o no, lo cual es un privilegio inestimable. Ahora bien, el rey se aburre en familia, y su siglo apenas si ensalza los placeres hogareños. Su vida de interior transcurre con su amante y sus allegados, o en la soledad de su biblioteca. Son célebres sus cenas íntimas que reúnen a una docena de comensales habituales, fuera del alcance de la vista de los criados; el comportamiento es libre; el rey, desabrido y silencioso en público, se muestra alegre, afable y sencillo. Aparta de sí los deberes de su cargo en un decorado a su gusto: el lujo refinado de los saloncitos de tonalidades discretas, en gris y verde, acondicionados con delicada comodidad. Allí dentro, el rey vive como un señor, libertino, desde luego, pero también, sedentario, apasionado por los mapas y las estampas, amigo de los gatos, amante de las confituras y del café.

Siguiendo este impulso, la corte se emancipa más fácilmente, con un pie en Versalles, lugar en que se despliega el ejercicio de las camarillas, pero que también es

fuente de todo favor y poder, y con el otro en París; ésta es la nueva articulación que cabe introducir en el modo de vivir en la época de Luis XV. La aristocracia lleva su vida personal en el marco renovado de sus mansiones y de sus casitas de Passy o de Auteuil, o en el anonimato, a veces intencionado, que sólo París puede proporcionar. La ciudad ha reemplazado a la corte; en adelante es París la que crea la opinión pública y las maneras de vivir se transforman gracias a la ciudad y por medio de la misma. Dicha transformación se produce en distintas direcciones, algunas de las cuales son interesantes: la creciente intimidad, por ejemplo, indispensable para observar y analizar el propio yo, que ya no resulta odioso. Muchos epistológrafos, antes que Jean-Jacques y sus *Confesiones*, se dedican a ello con una complacencia a menudo lúcida. Sin embargo, la Ilustración tiene sus caras ocultas, y la de la voluptuosidad no es la menos importante. La búsqueda culta de la misma apenas si se concibe fuera del jardín secreto. El más conocido es el convento caro a Sade, esfera secreta, cerrada al mundo pero abierta a los iniciados. A semejanza de este autor, las novelas eróticas, que proliferan en la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII, describen con una pluma tan ágil como detallada una nueva topografía de lo secreto. Cabe mencionar *Las calaveradas de Felicia*, de Andréa de Nerciat, contemporáneo de Choderlos de Laclos; en este itinerario de la vida libertina, la arquitectura desempeña un papel nada despreciable, ya que garantiza el secreto del placer. Un auténtico laberinto galante une los dos pisos de aposentos a través de un corredor acolchado, disimulado entre los dos niveles, y mediante una maquinaria de contrapesos se comunica con entresuelos secretos situados en los pisos; de este modo, cada uno de los señores, provisto de una llave, baja por el corredor y, gracias a unos entrepaños correderos, llega a la habitación elegida cuyas salidas habituales han quedado, por supuesto, estrictamente prohibidas.

Nadie se entera, comenta Felicia. Sin embargo, no del todo, pues a escondidas de todos, el placer del maestro de ceremonias del lugar, sir Sydney, exige algo distinto: que el laberinto sea panóptico; por consiguiente su arquitecto le ha proyectado un reducto oculto en el entresuelo, que comunica con las habitaciones mediante tubos acústicos y agujeros en los tremós. Las tinieblas del mirón implican la ilusoria seguridad del secreto de los actores. Forma extrema de privatización, no la más generalizada en los ambientes parisienses, más o menos cercanos a la aristocracia y más tendentes a tener en cuenta la parte que corresponde a cada cosa; la que se debe a la familia, la que se dedica a las ocupaciones y, por último, el terreno propio de la libertad que se desea.

## *Un modelo aristocrático conquistador*

Diderot es buen representante de ello; procedente de la pequeña burguesía de provincia (su padre era cuchillero en Langres), en la década de 1760, a los cuarenta y pico años, se convirtió en uno de los príncipes de la república de las letras (pues los filósofos no tuvieron apóstoles más condescendientes que los grandes señores), con derecho a entrar en los salones conocidos y en particular en el del barón de Holbach; es, en cierta medida, un *homo novus*, lo que le da la lucidez necesaria para calibrar la evolución de los modos de vida. “En otro tiempo, se vivía en familia, se hacían corrillos, se frecuentaba la taberna, no se admitía a los jóvenes en buena compañía; las muchachas casi estaban secuestradas; apenas si se veía a las madres; los hombres estaban a un lado y las mujeres al otro; ahora todos están revueltos, se admite en el círculo a un joven de dieciocho años, uno se aburre y vive sin unión; los niños tienen camas separadas, los mayores, aposentos distintos; la vida se reparte entre dos ocupaciones, la galantería y los negocios; uno está en su *cabinet* o en su casita, con sus clientes o con su amada”. Por consiguiente hay una mezcla de edades, sexos y condiciones, pero la separación de papeles se ha acentuado. El propio Diderot se ajusta a esta situación; una vida familiar de las más intermitentes y que no es para él un remanso de paz; un matrimonio poco afortunado (con una costurera) al que no se adaptará, le liga a una esposa desabrida: todo en ella es mal humor, broncas y griteríos. Pero está Angélique, su hija, que cuenta unos diez años, abandonada sin defensa a la arpía: “¿Qué salud lo resistiría?”. Así pues, vuelve a la casa para ocuparse de su educación y para confortarla. Sin embargo, su auténtica vida está en otro sitio. En primer lugar, en la obra que ha de escribir y, durante esos años, en la publicación de la *Enciclopedia*; pasa las mañanas en las relaciones necesarias con los autores, los impresores, los libreros y los grabadores: “Quemándose la sangre escribiendo y trabajando (…). Me desgasto los ojos en planchas cuajadas de números y de letras”. Le queda el final del día; lo ocupan sus amigos o la diversión, o bien las lecciones que da a Angélique. Un día come con Grimm debajo de uno de los caballos de las Tullerías; luego dan un largo paseo por París: “Hemos charlado”; a veces va al teatro y a menudo pasa la velada en un salón. Por muy abrumadoras que sean sus tareas, la vida privada recobra claramente sus derechos, deberes y libertades.

Uno de los tiempos preferentes transcurre en Le Grandval (cuya *Gaceta* escribe para Sophie), durante las largas estancias que pasa allí en otoño, cuando va solo con sus baúles a casa del barón de Holbach, contento de poder disfrutar en ese lugar de lo más estimado en la vida de su tiempo: la comodidad y la libertad. Efectivamente, le instalan en unos aposentos pequeños, muy tranquilos, muy alegres y muy calientes, los más agradables de la casa, pues le gusta estar cómodo, y en el campo más que en ningún otro sitio. Por añadidura, sus anfitriones no le exigen nada y le dejan en total libertad para retirarse a leer, escribir o descansar, generalmente por la mañana y a veces por la tarde. De hecho, Le Grandval no es un lugar de retiro; allí se disfrutan sin reserva los placeres del espíritu y los de la mesa: “Helados, ¡ah amigos míos, qué helados! Aquí es donde hay que estar para tomarlos buenos, tanto como os [Sophie]

gustan (…) imposible ser sobrio, me estoy poniendo redondo como una bola y me encuentro muy a gusto”. Éste es el encanto de la libertad en el campo; lejos de las obligaciones, se pasa del trabajo de la escritura al trato social. Por la tarde o por la noche a la hora de cenar, un grupo de amigos, habituales del barón, procedentes de París o vecinos de los alrededores, como madame de Epinay, se reúnen con entusiasmo para contarse mitad en serio mitad en broma las noticias del perro Pouf o para especular acerca de cualquier cosa, ya que un ilustrado puede abarcar la totalidad del conocimiento humano. Se puede decir todo, pero con ingenio y decoro, sin perjuicio de suspirar de alegría y de saborear la dicha de la intimidad tras la marcha de los invitados. Diderot puede entonces apreciar los largos paseos con el padre D’Hoop por los ribazos del Marne o las conversaciones al amor de la lumbre, incluso determinados días vestido con su ropa de cámara y su gorro de dormir, cuando las mujeres han dispuesto que se cene de pie en el salón; pues repele la soledad exagerada en la que, según Diderot, “el esplín” acecha. Relato encantador de un tiempo de vacaciones y de un grupo festivo, ciertamente, ¿pero acaso no es el signo de una época que se niega a concebir el ámbito personal como algo relacionado con el aislamiento, la devoción o la vejez?

## *De la pluralidad de funciones: la provincia*

Así pues, la corte y la ciudad marcan la pauta. El magistrado De Maniban, nacido en Toulouse en 1686, refleja bastante bien la evolución de los modos de vida de la aristocracia provinciana. A primera vista, dedica toda su existencia al servicio del rey, pues es presidente primero del Parlamento de Toulouse, el segundo del Reino; los deberes de su cargo y de su rango están ante todo. Efectivamente, es notorio que su familia, perteneciente a la alta magistratura, es lo más sobresaliente de la provincia, con un rico patrimonio prudentemente salvaguardado mediante substituciones (valorado ya a mediados del siglo XVII en un millón de libras aproximadamente). Todo le destina a ejercer las más importantes funciones, tanto más cuanto que se marcha diez años a París. Rompiendo con la endogamia de la aristocracia de Toulouse, hace un matrimonio excepcional, parisiense: en 1707 se enlaza con los Lamoignon, con su hija y con una dote de 240 000 libras sin contar con la red de relaciones de una de las más brillantes familias del Parlamento de París; de este modo se convierte en cuñado del canciller Lamoignon y en tío del director de la corporación de libreros, Malesherbes. Estancias frecuentes en París estrechan los lazos familiares y, entretanto, Maniban se cartea de manera permanente con el canciller. En esas cartas, escritas “sólo para vos”, Maniban se confía y habla mucho de sus opiniones, de sus estados de ánimo y de sus desilusiones. Antes, en 1722, el Regente le nombra presidente primero del Parlamento de Toulouse, cargo en el que

permanecerá hasta su muerte, en 1762. Es un hombre del rey, animado de un espíritu de justicia y de paz; pero también un defensor de los intereses del cuerpo de magistrados, que se halla trastornado por disensiones intestinas (religiosas y políticas). La función está cargada de responsabilidades y le aparta, según declara él mismo, de las relaciones por interés o por amistad, impidiendo que los placeres trastornen la disciplina de las costumbres y el orden de sus ejercicios. Por esta razón, siguiendo las huellas del rey, fue un presidente inimitable, que defendía en Versalles los intereses de Toulouse y hacía respetar en su jurisdicción la autoridad del rey. Como prueba, un ejemplo: en septiembre de 1727 se encuentra en París cuando se entera de la repentina inundación del arrabal de Saint-Cyprien, en Toulouse; regresa inmediatamente, acude al lugar de los hechos, se da sin descanso, impaciente por organizar el avituallamiento y hacer llegar los socorros, gracias a una donación del rey de 95 000 libras. El orden público está asegurado, el rey será informado de ello.

En estas circunstancias, su vida está marcada por la representación. El bien del servicio no puede prescindir del ceremonial; sin flaquear, Maniban impone las reglas del mismo a los magistrados jóvenes, el rostro petrificado, lento el andar: “Cuenta sus pasos y sabe a maravilla hasta dónde había que avanzar y retroceder (…). Pensaba que los músculos del rostro que producen la risa jamás deben moverse en la fisonomía de un magistrado”. Así es como le representa su retrato de magistrado, envarado en su papel; y sin embargo, con mirada incisiva. Su pertenencia a la cofradía aristocrática de los Penitentes Azules o el apadrinamiento de un judío converso (sus sucesores serán de una logia de la buena sociedad, la de la Perfecta Amistad) entran por igual en los deberes de un presidente primero. El mecenazgo también; protección de los estudiosos, apoyo a la Academia de las ciencias. Su enorme generosidad con los pobres, que le ven como “el padre del pueblo”, o el amable recibimiento que reserva a todos en su mansión también son parte del servicio de su majestad, aunque a él no le gusten ni las ciencias, ni los salones de Toulouse, ni la comedia. Como compensación, espera el respeto y hasta la veneración del pueblo, que no se la escatima en ninguna de sus apariciones en público. Llevar un tren de vida fastuoso es obligado. De Maniban lo mantiene con lujo sin igual. Casi siempre tiene mesa franca para toda persona de importancia en la provincia; cenas diarias en el *hôtel* de Pins, recepciones magníficas para los huéspedes de marca (en 1754 el mariscal de Richelieu, comandante general de Languedoc, preside una cena con cuatro mesas de veinticinco cubiertos cada una), fiestas para celebrar los venturosos eventos de la Monarquía con fuegos artificiales, luminarias en su *hôtel,* fuentes de vino, etcétera, en 1725, con motivo del casamiento del rey, en 1744, por su curación y más tarde por el casamiento del delfín.

En todo esto no hay nada que se salga de lo normal; una casa opulenta es de rigor para un señor de categoría, y más aún si representa al rey. Su cargo no le bastaría para mantenerla, pues le proporciona unas 150 000 libras anuales. Es obvio que esto le resulta insuficiente y ha de servirse de sus rentas personales, estimadas en 60 000

libras. El gasto es tanto más gravoso cuanto que rompe con la autarquía patrimonial, habitual en la aristocracia terrateniente de provincias. La representación exige que se hagan compras en París: la ropa de gala, las libreas de los criados, las luminarias, los fuegos artificiales, una berlina de cuatro plazas, los caballos de coche (en 1751 manda que le envíen seis, lo que le supone un importante gasto); un cocinero cuyo salario es de 120 libras anuales; los barriles de azúcar y de especias procedentes de Burdeos (331 libras en noviembre de 1741); vinos de dos años, de Borgoña, traídos por barco y comprados sobre muestrario, como no se beben en París: 525 libras en 1730, aunque es propietario de viñas en Armagnac. Añadamos a esto la numerosa servidumbre: diecisiete sirvientes, contra seis por término medio en las familias pertenecientes al Parlamento, y tres carruajes, mientras que sus colegas se conforman con una carroza y una silla. Para remate, un secretario para la firma, persona de confianza, encargado de responder a las peticiones y a las felicitaciones. Por consiguiente, cuando De Maniban hace sus cuentas en 1752, puede concluir que no le queda mucho de sus 60 000 libras de rentas: “No hay fortuna grande si es pública”. Al final, el presidente primero del Parlamento le sale caro a Joseph Gaspard de Maniban. Como se ve, la función no se distingue claramente del ámbito particular. El servicio del rey puede muy bien absorber todo, pero también proporcionar favores y pensiones; precisamente con arreglo a la dedicación al bien público. Esto significa que Maniban espera mucho del rey, pero queda decepcionado y así lo dice amargamente en esas cartas confiadas que escribe a su cuñado, el canciller, porque apenas si tiene ocasión de expansionarse en familia. El matrimonio al uso excluye la intimidad conyugal, y la correspondencia entre Diderot y Sophie o entre Maniban y Lamoignon hace en parte las veces de sustituto.

Maniban vive solo en su mansión abierta a todos; no lleva vida de familia, consecuencia probable de su buena boda parisiense. Mademoiselle de Lamoignon, a despecho de una cláusula de las capitulaciones, se niega a vivir en provincias: no puede prescindir de la corte ni de París, en donde la vida es tan cara, como observa el marqués con resentimiento. En cuanto a los hijos, la misma decepción: sólo dos niñas, que convierten al primo Campistron en heredero del cargo y del patrimonio; obviamente se las ha criado en París antes de casarlas muy bien en la corte (con el marqués de Malauze y el de Livry), con las capitulaciones firmadas por el rey y contra dotes de 450 000 y 500 000 libras, de las cuales 50 000 son al contado y Maniban tiene que sacarlas de la bolsa de sus amigos, pues su mujer se niega a pagar: “Hay que tener una santa paciencia”, exclama aliviado cuando se termina la negociación. Y sin embargo, un afecto muy firme le liga a sus hijas.

Resumamos: responsabilidades permanentes, una vida familiar de las más discontinuas y una vida privada, a primera vista, escamoteada. En contrapartida, aunque sólo en 1748, se compone un remanso de paz, por capricho; le cuesta caro: 48 000 libras la compra y luego 23 000 para acondicionarlo según sus gustos. Ahora bien, esa finca no reporta ningún beneficio, pero Maniban puede vivir allí “con toda

tranquilidad y retirado” en sus momentos de desaliento. Se trata de Blagnac, a una legua (cinco kilómetros) de Toulouse, comprada sin necesidad (ya tiene sus quintas de Busca y de Campagnes), por capricho y según sus gustos. Allí todo es nuevo, hasta los galones de la cama, y está decorado sin lujo superfluo; ha preferido a los Gobelinos y demás tapices la pintura con blanco de España y muebles sólidos; en suma, una prudente gestión al servicio de una comodidad de buena calidad. En contraposición con el *hôtel* de Pins, una vida modesta, sin el esplendor de la representación; una servidumbre escasa y abnegada, aunque incluye un secretario privado y dos jardineros pues, si bien Maniban ha descartado toda perspectiva de rentabilidad, quiere mantener dos espacios, adecuados para hacerle disfrutar del lugar; primero, un huerto de una hectárea cuyo fin es abastecer su mesa de frutas y verduras de temporada (espárragos, alcachofas o fresas) —la autarquía recobra sus derechos— y luego un parque de diez hectáreas, cercado por deseo expreso, pero sin rigor y sin estatuas; Maniban saborea la tranquilidad del parque y el frescor que viene de las orillas del Garona.

Ahí es donde vive sin ostentación, incluso de modo austero y vestido con descuido, en un retiro muy relativo porque teme la soledad. En cambio le gusta recibir en un ambiente totalmente amistoso, lo cual le hace apreciar su elección: “Me moriría de aburrimiento si estuviera solo pero tengo siempre muchas visitas gracias a la proximidad de la ciudad”. En definitiva, una vida muy representativa de su estado y de su tiempo: deberes constantes que se han de compensar con el retiro en la familia o, mejor, en un círculo selecto. Éste es su caso, y la aspiración a ese retiro se acrecentará con la edad y la enfermedad que le supondrán (gracias a los Lamoignon) la asistencia del célebre Fizes, quien también ha tratado a Rousseau, y la presencia de su hija Livry, quien incluso se instala en Toulouse durante los tres últimos años de la vida de su padre. Sin embargo, también en la muerte el magistrado prevalece sobre Joseph Gaspard de Maniban: a despecho de una cláusula formal de su testamento, “Quiero que se me entierre, sin ninguna clase de ceremonia ni de oración fúnebre que prohíbo expresamente, en el cementerio del lugar en que muera”, tuvo, con todo su magnífico ritual, los grandiosos funerales del presidente del Parlamento que él fuera más que nadie. Es de señalar que, veinte años más tarde, su sucesor, el presidente Puyvert fue enterrado con toda la sencillez que había recomendado en su testamento. Pero la perspectiva había cambiado.

## *El final de una vida grata*

A todas luces, el fin de siglo se cansa de un estilo espiritualmente incisivo y del árido racionalismo que hiela la sensibilidad espontánea del hombre civilizado; hay que hacer sitio a los impulsos del corazón: “Vuelve, hijo tránsfuga, vuelve a la

naturaleza" (Holbach). Tras Bouganville, los relatos del viaje por el Pacífico y las descripciones de las sociedades primitivas, en el paraíso de Tahití o en otro lugar, prometen al hombre nuevamente inmerso en la naturaleza la felicidad y la inocencia. De ahí que los grandes señores pusieran de moda esas *"folies"*, lugares amenos, cercanos pero fuera de París, abiertos a una naturaleza ilusoriamente respetada; esto es lo que intentó hacer el conde de Artois en Bagatelle. Además ¿qué mejor ejemplo de esos lugares de retiro encantados que el Pequeño Trianon y Saint-Cloud, propiedades privadas en el sentido exacto del término, donaciones del rey, acondicionadas para servir de retiro a una reina de veinte años? Es un terreno cerrado: el propio rey entra previa invitación. Sencilla casa de campo de dimensiones modestas, pero de proporciones y decoración exquisitas; sobre todo el *Hameau*, donde la reina puede jugar a granjera en medio de un parque construido sabiamente pese a su aparente simplicidad; todo denota el deseo de vivir, hasta en el trono, de distinta manera que entre las cargas anquilosadas de la corte: "Aquí no tengo corte, vivo en privado". Una vida marcada por la libertad, con las satisfacciones que dan la amistad y los gustos compartidos; el servicio y el orden de precedencia reducidos al mínimo; cada cual anda a su antojo, y la reina se pasea sin séquito en vestido de muselina blanca: "¡Ya no es una Reina, es una mujer a la moda!" exclaman sus enemigos en París. Sin embargo, no hay que inferir de esto que, en Versalles, la reina representa el papel real conforme a las reglas, pues se atrinchera lo más que puede en sus aposentos personales con sus damas y sus amigos, su proveedora de artículos de moda, la Bertin, y su peluquero, Léonard, a quienes ha pedido que mantengan una clientela privada para que no pierdan la práctica. En el fondo, siempre y en todas partes, el hondo deseo de llevar una vida normal y de limitar el imperio de la carga soberana. Al hacerlo, ha aislado la Monarquía de su medio natural —de resultas de ello, las viejas duquesas se niegan a acudir, ya que nunca se sabe si es posible hacerle la corte— hasta el punto de quedar prisionera de su círculo favorito, cuya asombrosa libertad tolera; la de su amiga Polignac precisamente: "Pienso que el hecho de que Vuestra Majestad acepte venir a mi salón no es razón para que pretenda excluir a mis amigos". La reina cede; esto es ya reconocer un límite al poder soberano, el de la vida privada de los demás, justamente, tan respetable como la suya propia. No obstante, la opinión pública juzga escandalosa esta excesiva privatización, mientras que en el mismo momento los súbditos más ilustrados no aspiraban más que a salir del confinamiento de la sociedad civil y a participar por fin en la decisión política.

## La reestructuración revolucionaria

Llegan 1789 y la última generación de la Ilustración que ha hecho muchos proyectos y muchas críticas; son numerosas las personas que, a semejanza de

madame Roland, se han acostumbrado a "considerar las relaciones del hombre con la sociedad"; éste es un problema fundamental desde el punto de vista de la reestructuración del sistema político y de la proclamación de los derechos humanos. No se trataba a priori de atentar, si no contra las posiciones sociales vigentes, abolidas al mismo tiempo que los tres Estados, al menos contra el terreno de iniciativa privada; por esta razón también fueron numerosas las personas que soñaron con la ampliación de las prerrogativas del ciudadano más que con el posible desbordamiento del Estado en su propio territorio.

Para comprobarlo basta seguir el itinerario de una familia de notables de provincia, los Gounon, a través de sus papeles privados. En 1789, el jefe de esta familia enriquecida con el comercio es Joseph, que había nacido en Toulouse en 1725 y que accedió a la nobleza por medio de su empleo de regidor y de la compra de un señorío. Así pues, tras hacer el matrimonio de rigor con la hija de una familia de magistrados que también han pasado por los cargos municipales, puede hacerse llamar monsieur de Gounon, señor de Loubens; itinerario habitual en la sociedad del Antiguo Régimen. No obstante hay que destacar el origen comerciante en una ciudad que está dominada por su Parlamento y cuya riqueza se basa esencialmente en los bienes raíces; lo más usual es acceder a las dignidades por medio del desempeño de cargos y de la tierra.

Dos centros de intereses y de responsabilidades imperan en esta vida que, en el fondo, está exenta de espinas: la familia y la gestión municipal. No es nada original, pensarán; los Gounon, efectivamente, apenas si innovan en sus maneras de vivir, lo mismo el primogénito que sus hermanos, el menor de los cuales está acreditado en París con procura de la ciudad para defender constantemente los intereses de Toulouse en los despachos poblados por arrogantes empleados de la administración pública. Todos los Gounon se adhieren sin gran originalidad a las ideas divulgadas por la Ilustración entre las elites urbanas, pero nunca representarán el modelo aristocrático. Las cartas que se escriben mes tras mes, algunas de las cuales deben "guardarse en secreto", no tienen en absoluto el tono de desenfadada libertad de una Julie de Lespinasse o de un Diderot; ni tampoco son muy íntimas. Expresan simplemente un afecto firme, una solidaridad familiar a toda prueba (incluso en los procesos judiciales) que Joseph señala con una breve frase: "Siempre se puede contar conmigo respecto a nuestro nombre". Hay que señalar también, de acuerdo con Philippe Ariès, una sensibilidad particular respecto al niño, objeto de solícitos cuidados y de ternura expresada sin énfasis; Gounon, que ha enviudado prematuramente (no se volverá a casar) dedica buena parte de su tiempo libre a la educación de sus tres hijos. En cuanto al individuo en sí, aparece con menos frecuencia que el jefe de familia o el padre solícito; no obstante manifiesta gustos ilustrados, que comparte y comenta con sus hermanos y sus amigos, por las ciencias naturales —manda que le envíen de París la *Historia natural* de Buffon y a la vez se abona a las gacetas—; también da muestras de auténtica curiosidad científica en

materia de agronomía, meteorología y economía, temas que atañen directamente a la gestión minuciosa de su patrimonio o a sus funciones oficiales.

Por añadidura, y fruto lógico de la inexistencia de fraccionamiento intelectual y de una competencia probada en materia administrativa, manifiesta un interés incesante por los asuntos públicos, que se tratan en gran parte en Versalles. Gracias a su hermano, Gounon está en situación de conocerlos; además, en su momento asistió en Narbona como diputado de Toulouse a la Asamblea de los tres Estados de Languedoc; sabe, pues, mejor que nadie, que la gestión de una capital provincial como Toulouse depende en gran medida de una decisión adoptada por el intendente en Montpellier, de una orden del Consejo real o de la carta de un ministro, y lo observa no sin impaciencia. Sin embargo, ambos hermanos no se muestran como reformadores dispuestos a elaborar un programa concreto que aumente el acceso de sus semejantes al poder decisorio. Siguiendo el proceder habitual, enuncian un inventario de reclamaciones que los cuadernos de quejas repetirán pronto hasta la saciedad; no resultan sorprendentes sus críticas al enorme derroche de la corte, fútil hasta el punto de que mira con malos ojos al almirante de Estaing y exige la destitución de Necker; la misma hosquedad muestran contra los miembros de los Parlamentos, “esas grandes pelucas”, y, mucho más acerba, contra una burocracia despótica, atestada de empleados a los que se paga demasiado (1000 escudos anuales y, sin embargo, sólo hacen acto de presencia para cobrar su paga). Ni la denuncia de un fisco que abruma a los pobres, ni las demostraciones de lealtad monárquica o de apoyo a Necker y a su programa de reformas resultan muy originales. En resumidas cuentas, se trata de un reformismo razonable que ya no les obligaría a limitarse a un medio exclusivamente familiar y de actividades dirigidas desde arriba en las que su participación no es grande. Por lo demás, su llamamiento a la sociedad nueva no va acompañado de exagerado optimismo ni de sensibilidad lírica.

Es cierto que Joseph de Gounon es un antiguo regidor y un señor obstinado que acaba de mandar a un feudista que renueve su registro de vasallos y que lucha mediante pleito por imponer el respeto de su derecho de caza. Esto significa que llega a la primera Revolución con una expectativa desbordante de curiosidad, pero también manteniendo la continuidad de su ser; no obstante se observa ya un estrechamiento de los vínculos familiares, habitual en los periodos de incertidumbre. Aparece una inquietud, la de los propietarios amenazados en varios aspectos por la abolición de los derechos feudales, seguida de la emisión de los asignados y de la reestructuración del fisco. Los Gounon, que no accederán a los nuevos poderes otorgados por elección, reaccionan manteniendo en lo que cabe su política de buenos oficios mediante intervenciones o memorias dirigidas a la Asamblea, y luego, como siempre, se informan en París e informan a sus corresponsales de Toulouse, pues es buena cosa poder reaccionar ante los acontecimientos que se precipitan: por ejemplo, en otoño de 1790 no vacilan en suscribir una moción de lealtad al rey y a la Asamblea amenazados por “los enemigos del pueblo”. En realidad se retiran paulatinamente de

la vida pública; observadores atentos, ciertamente, pero atrincherados en su actitud de reserva y deseosos ante todo de ver el final de la Revolución.

## *La ruptura: el ciudadano víctima de lo público*

Todo cambia y todo se invierte en 1792; con la guerra y la caída de la realeza, la Revolución se radicaliza. La República que se proclama pretende fundar una nueva sociedad en el contrato social, sociedad que será comunidad de todos los ciudadanos pues cada uno de ellos no querrá sino el bien de todos; son los albores de un mundo transparente y armonioso, en el marco de la ley y de la adhesión unánime. Entretanto que se realiza la promesa, la República está en peligro, asaltada por los enemigos del exterior y por los traidores del interior; los ciudadanos, todos los ciudadanos, deben correr en ayuda de la nación, una e indivisible, en un incesante combate que compromete toda la vida.

Para los Gounon, o sus iguales, ajenos al pensamiento político de Rousseau, esto significa la ruptura. La construcción del Estado ideal, que sólo puede hacerse destruyendo el Antiguo Régimen, les transforma en facciosos natos: “Llevamos en nuestro cuerpo tres manchas imborrables, la ex nobleza, una exagerada reputación de riqueza y un moderantismo inherente a nuestra edad (…). El pueblo siente un furor ciego ante el solo nombre de ex noble e incluso de ex ennoblecido”. Tienen que procurar merecer la ciudadanía y, de este modo, volver al seno de la nación; lo cual quiere decir dar prueba de su civismo mediante la obtención de un certificado: un nuevo lavado de cara, en definitiva, que les es indispensable para obtener el reconocimiento, con el fin de convertir al sospechoso en patriota. En realidad, el equilibrio vital de los Gounon se deshace. Habituados hasta entonces a dar al César lo que era obligado, se encuentran en posición inversa, obligados a hacer frente a las acaparadoras exigencias del Estado “revolucionario hasta la paz”. En adelante tienen ardua tarea en los despachos y con los comités de subsistencias para conseguir el certificado de civismo y de residencia y para satisfacer exactamente las requisas de grano y de heno (so pena de muerte, en 1794), sin contar con las contribuciones y los préstamos forzados, mientras que los renteros ya no pagan. Al ciudadano Gounon, refugiado en su tierra de Fourquevaux, cerca de Toulouse, estas tareas le llevan gran parte del día: cumplir con los deberes de ciudadano se convierte en un verdadero oficio, y de los más difíciles, cuando lo que ha consagrado el ascenso de una familia en el Antiguo Régimen se convierte en blanco para el nuevo. En las cartas que se escribe con un primo suyo que ha quedado en Toulouse se expresan las amarguras y perplejidades de personas bien nacidas que se encuentran confrontadas con una sociedad de igualdad; en concreto, la exigencia constante de pasaportes, de papeles de coche para cualquier desplazamiento o de certificado (“hacen falta papeles

perfectamente en regla”) les rebaja a la condición que se reservaba a los vagabundos y a los miserables que viven a la ventura. Todavía más duro resultará, en 1793, el reclutamiento en masa: obviamente, entraba en la lógica del servicio nacional y del amor sagrado a la patria. Jean Mathias, el primogénito, fue enviado en el acto al ejército de los Pirineos orientales, en donde quedó horrorizado por la brutalidad de los generales y los rigores de la guerra (la comida infecta, las noches invernales al raso y los días cavando y picando, las epidemias…); sólo los campesinos pueden adaptarse a ello, según escribe, bien dispuesto a admirar la resistencia que tienen (“Pero es demasiado duro para nosotros […]. ¡Qué maravilloso será volver al hogar!”), aunque al regreso tenga que redactar una memoria de su vida política.

Frente a tan imprevisibles situaciones, no basta con respetar rigurosamente prescripciones y reglamentos; urge dar gratificaciones. En este aspecto los Gounon extraen de la experiencia una lección de moral pública: “Las virtudes cristianas son buenas, pero no pueden practicarse en el momento presente”. Efectivamente hay un imperativo, la reputación de patriota; para tenerla, distribuyen gestos ostensibles de adhesión teniendo buen cuidado de que se hagan constar legalmente: hay que dar, hay que dar, aconseja el primo de Toulouse, que recomienda una donación (un asignado de 400 libras, en 1794) a la municipalidad para conseguir un descargo, o mejor, un buen atestado del municipio “que os declare republicano verdadero, bueno y útil”. Él mismo, durante el invierno de 1793, ha enviado al club “de incógnito y con un mozo de silla sin nombre, 130 libras en sábanas y manteles, acompañados de unas señas” (que le envía a Joseph como modelo, pero pidiéndole que se lo devuelva rápidamente por si acaso…) convencido, después de todo, de que le reconocerán por la marca de la ropa blanca y por sus expresiones científicas.

En 1794 la presión revolucionaria se intensifica; el primo multiplica las exhortaciones: dejarse ver en el templo de la Razón pero no aparecer por las dos únicas iglesias que permanecen abiertas, desde que la municipalidad, según se cuchichea, ha decidido “apuntar a los supuestos patriotas que vayan a la misa parroquial (…) por mi parte, haré como si estuviera en La China, oiré misa en la intención y no iré a perturbar el orden y la paz por querer ver al sacerdote en el altar”; no mostrar reparos respecto de las fiestas populares, que se organizan unánimemente, barrio por barrio: a la hora de la cena, todo el mundo pone su mesa en medio de la calle, saca el plato o los platos que haya preparado, canta canciones patrióticas y luego va a bailar en corro alegre en la plaza de la Libertad: “Piensa cómo nos divertiremos, estaremos todos en familia (los niños también, a pesar del frío), no queremos privarles de esta linda y brillante fiesta”; primer intento de comunión colectiva muy adecuado para superar los conflictos y los resentimientos particulares producidos por la rutina.

Obviamente, los Gounon, pese a sus profesiones de fe pública que sólo son gestos propiciatorios, no están convencidos, sino que, por el contrario, nunca se han refugiado tan decisivamente como entonces en sí mismos o en el seno familiar; uno en Fourquevaux, en unos campos aislados, el otro agazapado en su cámara, en Toulouse, con el único placer de las escasas visitas de allegados fieles y la observación pluviométrica, pero privado del encanto del comentario con sus amigos cultos; a decir verdad vive en la intimidad doméstica más estricta, reducido a mirar por la ventana con su anteojo: “¡Qué triste vida!”.

Doble vida, en realidad: una, de ritual obligado, da la seguridad; la otra, de circulación subterránea, la supervivencia. Vuelven a los probados vínculos de solidaridad de la familia, las relaciones y las clientelas, o mejor dicho se confinan en ellos. Hacen intervenir a un notable del comité de subsistencias “íntimo conocido” para esquivar una requisa o rebajar a Jean Mathias del servicio por corto de vista. Al menos, es en todo caso la familia la que, en el Rosellón, le permite huir de la grosera promiscuidad del ejército en campaña, mediante el alquiler de una habitación en una casa particular y las comidas en la posada. Viven y sobreviven mediante una cooperación más asidua que nunca. El abastecimiento es buen índice de ello. En las ciudades resulta más difícil por múltiples razones (la inestabilidad monetaria, la ley del precio máximo y las requisas para el ejército, señalan los Gounon). Toulouse conoce la penuria durante el invierno de 1793: la gente hace cola delante de las carnicerías desde las seis de la mañana, con muchísima frecuencia en vano. Ahora bien, el primo, desdentado, como es lógico a su edad, es sibarita y glotón; sueña con buenas carnes y judías bien blandas, regadas con vino añejo, imposible de encontrar desde que el pueblo ha impuesto la venta restringida y con tarifas, y refunfuña contra el vino, ácido por nuevo, el pan negro y la vaca flaca. Así que se las arregla; *in situ*, gracias a la maña de su joven criado, especialmente apañado, y sobre todo, mediante los envíos de Fourquevaux, pues aprovecha los acarreos de los aparceros que van a la ciudad a entregar los víveres al comité de subsistencias; de ahí saca madera y legumbres, expedidas por Joseph y recibidas con entusiasmo: “Con esto me haces sentirme en el paraíso”; todo contado minuciosamente para ajustar las cuentas más tarde. Él mismo se afana a través de vías ocultas y de amigos seguros: como muchos otros se hace intermediario de trueques de productos que no se pueden encontrar: tabaco (y del mejor) o chocolate traído directamente de Bayona, contra capones y escarpines.

En realidad, no es necesario multiplicar los datos sobre esta dualidad; simplemente hay que saber que los Gounon, sospechosos natos, esperan de ella la salvaguardia de los suyos y de sus bienes, y a la luz del día mantienen un comportamiento adecuado y un lenguaje patriótico. Como ejemplo, el anuncio del 9 de termidor: “La terrible nueva que ha despachado tan prontamente a los más

famosos miembros del Comité de Salvación Pública. (…). Todo el mundo está pasmado y esperando”. Ellos lo acogen en términos republicanos que no comprometen a nada: “Nunca tuvo la patria más necesidad de concordia y de paz en el interior, y de una guerra a muerte en sus fronteras (…); hay que mantenerse firme en la senda del *sans-culottisme*”. Además, el fin del Terror no pone término a sus inquietudes; prueba de ello es lo que escribe Joseph de Gounon en agosto de 1797, en una situación de crisis política y monetaria y con detenciones de sospechosos: “Parece en verdad que la Revolución no ha hecho más que empezar”.

Después de todo ha tenido éxito su estrategia, en la que se combinaba el patriotismo ostensible y la política de desaparición y de retiro de la escena pública: estar al acecho de noticias, de todas las noticias y, por supuesto, de los rumores que corren, pero callarse, tener la boca cerrada, no confiarse más que a la escritura en cartas que llevan a su destino personas de confianza. Efectivamente, tal como observaba un concejal conocido suyo en 1794: “¡De qué os quejáis, todos los ex nobles han sido arrestados, quedaos en casa!”. Para quienes, en virtud de sus responsabilidades y ambiciones, habían compartido la esperanza de reformas tan justas como racionales, lo ideal no era eso, a no ser que se situaran en la ascesis de Rousseau. Para los demás, la nueva distribución de poderes y libertades fue dura; la construcción del estado ideal en igualdad y mediante el compromiso y hasta el sacrificio de los ciudadanos, les resultaba incomprensible; se trataba, en definitiva, de un nuevo reparto de los papeles del hombre, de la sociedad y del Estado; en su opinión, amenazaba con borrar las fronteras de la vida privada.

Según esta vista de conjunto, que se extiende por dos siglos, ¿qué se puede advertir? En esencia, un desajuste; en todos los niveles de existencia y de aspiración, la sociedad tradicional no es ni homogénea ni unánime. En la cima hay una minoría privilegiada que puede reconsiderar la división entre los dos terrenos principales, privado y público, de la humana condición, una vez aplacada la angustia de la salvación eterna; con sus contradicciones y sus dificultades en la vida diaria. No importa, porque para estos favorecidos, que cuentan con la garantía de la ley y de las instituciones, acceder a la vida privada y disponer de ella es signo de libertad. Sin embargo, para el vulgo que vive modestamente, sobre todo en el campo, no es así; las obligaciones del trabajo y de la familia no le conceden gran libertad de innovación, a menos de que corra el riesgo de la ruptura, esto es, del desarraigo, con todas las precariedades y degradaciones correspondientes. ¿Acaso no se ha comprobado casi siempre que fuera de esas certezas no hay salida? Por consiguiente es cosa suya arreglárselas y sacar partido de los hilos flojos de la trama para experimentar a su vez la complicidad electiva de trabajos o proyectos comunes, la satisfacción de gustos comunes, en la danza, el juego y la caza. Las ocasiones no faltan en sociedades que saben medir el tiempo y amaestrar la necesidad. No obstante, es obvio que entonces la vida privada no se concibe ni se practica individualmente; en donde se la puede observar en las situaciones y en los tiempos que se sustraen a las imposiciones

colectivas, es por lo general a la vista y conocimiento de todos; lo que, obviamente, no excluye la búsqueda ocasional de intimidad (conyugal) o de secreto. Quizá sea en el manejo del dinero, que se atesora, se esconde y se lega, y en la paciente meditación de los negocios que se van a efectuar en donde resida, en este aspecto, lo íntimo del individuo.

Cuando Georges Sturt estudiaba el sistema de vida campesina en su *Change in Village*, al asignar a la vecindad como relación activa regular sus rasgos esenciales, planteaba el problema de la existencia de vida privada en las formas tradicionales de sociedad. Los modos de pensar, los ritos y los intercambios de bienes y servicios eran tan rituales que las vidas particulares reflejaban una vida común que las animaba a todas y las requería constantemente. Sin embargo, cada cual tenía sus trabajos, sus responsabilidades particulares y sus afectos propios. No porque sus vínculos personales fueran evidentes para todos y porque se parecieran a los de los demás dejaban de tenerlos, con la envoltura de cierta familiaridad, modelada por las ventajas y las oportunidades: una esfera de vida privada, pero que no estaba separada de la comunidad indispensable.

# Amistad y convivencia social

Maurice Aymard

Siguiendo el modelo de los antropólogos, durante los últimos veinte o treinta años los historiadores de la Edad Moderna han dado mucha importancia, casi demasiada, a la familia. A ello les invitaban las abundantes fuentes, que no dejan de hablar de la familia y de organizar alrededor de la misma todo el espacio de la vivencia diaria, de la arquitectura doméstica, de las relaciones sociales, de las reglas jurídicas, de las imposiciones y de las opciones económicas. Así pues, la historia de la vida privada podría incluso reducirse a una historia de la familia que se basara en tres temas primordiales: su inserción en los círculos, más amplios, del parentesco y de la alianza; sus relaciones, por lo general tensas, con todo lo que no sea ella misma —las demás familias, con las que continuamente pasa de la rivalidad al acuerdo; la comunidad aldeaniega; y, cada vez más, esas instituciones ambiciosas y con pretensiones abusivas que se llaman Iglesia y Estado y que se aplican en reglamentarla y controlarla—; y, por último, la lenta emergencia del individuo que termina imponiendo, en parte contra la familia, en parte a través de la misma, derechos con mayor margen de autonomía que se consideran nuevos. Lo privado, según su definición etimológica (*privatus* = limitado) está caracterizado por cierto número de barreras concéntricas, algunas de las cuales perduran mientras que otras se desplazan y adquieren más importancia. Y ello a costa de conflictos sucesivos, datables y significativos, hasta la obligación impuesta al individuo de “murar su vida privada”, fórmula esta cuya paternidad es atribuida por Stendhal a Talleyrand, en una carta de 31 de octubre de 1823.

Sin embargo, nada es más engañoso que esta jerarquía demasiado simple y esta historia que se basa en el afianzamiento y luego en la desintegración del “monopolio familiar”. Entre la familia y el resto de la sociedad, y para el individuo al margen de la familia y, llegado el caso, contra la misma, nunca faltaron las mediaciones, los intermediarios ni los recursos, que ya en la época moderna, y sin duda alguna antes, son múltiples y cambiantes. La familia no apura la esfera de lo privado ni la de la afectividad, ni siquiera la de la formación de la personalidad. Cuanto más que el individuo no pasa con su familia todo el tiempo que va desde su nacimiento hasta la edad adulta. Efectivamente, la familia aprendió muy pronto a transmitir tal o cual cometido suyo, o varios de ellos. Da a los niños a criar, antigua práctica urbana que, entre los siglos XVII y XVIII, tiende precisamente a “democratizarse” en las ciudades grandes, hasta el punto de que las clases populares ven en el abandono provisional o

definitivo de los niños una solución menos costosa que permite que las instituciones de caridad se hagan cargo de los gastos de la crianza. Los pone de aprendices o los envía al colegio, los “coloca” (hecho cuya “normalidad” en la Inglaterra del siglo XVII tanto sorprende a los viajeros italianos) o acude a protectores, sean o no parientes. La educación, la formación profesional y la socialización del niño o del adolescente hacen intervenir a personas que no son la familia y lugares que no son la casa. Y ello no sólo en cuanto a los varones, a ejemplo del Rousseau de *Las confesiones*: en la Inglaterra de 1600, “pasar un periodo sirviendo era el método habitual de preparar a las hijas de la aristocracia para la única vocación que les estaba permitida, el matrimonio”, y ciertas casas, como la de la condesa de Huntingdon, “cuya capacidad de instruir [-las] (…) era tan reconocida como la de lord Burghley para instruir a sus hermanos”, obtenían así una reputación considerable.

De este modo el individuo se encuentra con que acumula experiencias, que a veces quedan en el olvido, y vínculos, que a veces se desharán cuando se case, aunque hay otros que le acompañarán a lo largo de toda su vida, estructurando o vivificando su espacio personal y social de un modo que no por silencioso, por secreto o simplemente por estar al margen de la escritura —antes de que se generalicen la correspondencia, los recuerdos y los escritos íntimos— es menos real. Estos vínculos se combinan con los que nacen de la familia y del parentesco, para crear alrededor de cada individuo un conjunto de relaciones horizontales —con igualdad de edad, sexo o situación— o verticales; o, si se prefiere, simétricas o asimétricas; ora conciliadas o conciliables, ora conflictivas. Cada relación crea su sistema de derechos y deberes, en los que una casuística cada vez más sutil intenta poner orden: un orden jerárquico que proporciona la solución racional y razonable para todas las situaciones. El artículo “Amistad” de la *Enciclopedia*, redactado por el caballero de Jarcourt, constituye en este aspecto un modelo del género. Mal que le pese a la tradición estoica, que gustaba de plantear los problemas en términos de todo o nada, no hay definición ni código único, sino “deberes de la amistad” que varían “según su grado y su carácter: lo cual produce tantos grados y caracteres distintos, como deberes”.

Así pues, en esta “*carte du Tendre*”**[24]** de nuevo género, se distinguirá cuidadosamente “el amigo con quien no se tenga otro empeño que los simples pasatiempos literarios” o aquél “a quien hayamos cultivado por lo grato y lo agradable de su trato”, del “amigo hombre de buen consejo” quien tampoco puede aspirar a esa “confidencia que sólo se hace a amigos de familia o de parentesco”. Por un lado está el recuerdo de una norma: la fundamental desigualdad del intercambio basado en lo que se da —esperar o exigir “siempre menos que más”, dar “siempre más o menos”—. Por el otro, el deseo de una igualdad que la amistad debería “bien encontrar, bien crear”, aunque, de hecho “no la da más (…) que la semejanza de sangre” pues entre personas “de rango muy distinto”, la amistad no permite pasar del “respeto” a la “familiaridad” más que el parentesco; ahora bien, ha de permitir la

“satisfacción mutua”, *“la douceur”* que consiste en mostrarse mutuamente los pensamientos, gustos, dudas y dificultades, pero siempre en la esfera del carácter de la *amistad* que esté establecido. Por tanto, ésta se configura de acuerdo con los cuatro tiempos del sistema de actitudes elementales analizadas en relación con el parentesco por Alfred R. Radcliffe-Brown —respeto, broma, evitación y familiaridad— y sistematizados por Claude Lévi-Strauss —reciprocidad y mutualidad, deuda y crédito.

Pese a esta casuística ejemplar, los historiadores, al igual que, salvo contadas excepciones, la mayoría de los antropólogos anteriores a Robert Brain, apenas han estudiado la amistad en sí misma y, en cambio, el amor, por razones obvias relacionadas con preocupaciones contemporáneas, atraía su celosa curiosidad y además contribuía a crear confusión, ya que tomaba prestado el vocabulario de la amistad: la Iglesia prefería hablar de amistad “carnal”, y el pudor, de amistad “entrañable”, a fin de reservar el amor sólo para Dios. Hay que reconocer que, aun estando reglamentada y codificada, la amistad no se identifica con ninguna institución estable y “visible” de las sociedades de la Europa moderna, antes de la aparición, discreta primero y luego a la luz del día, de las “asociaciones” basadas en una adhesión individual, “voluntaria, optativa y flexible”, cuyo modelo lo constituyó durante mucho tiempo la masonería. Esto no impide que interfiera, de manera secreta o declarada, en el funcionamiento efectivo de la mayor parte de las instituciones sociales, cuando no en todas, hasta el punto de volverlas contra sí mismas —por ejemplo, cuando un conflicto divide a una familia o a una comunidad en dos grupos opuestos cuya cohesión descansa total o parcialmente en la amistad—, o de vaciarlas de su contenido —por ejemplo, en todas las sociedades, ya sean o no contemporáneas, en las que los “amigos de los amigos” bloquean desde el interior los sindicatos y los partidos, la administración e incluso el poder político, esté o no esté sujeto a elección.

De hecho, la amistad es imposible de analizar, pues oscila entre dos polos extremos y contradictorios. Uno en el que, vulgarizada, se funde con las prácticas generales de la sociabilidad y compromete tanto a grupos como a individuos. Otro en el que, exaltada, se presenta como una constante universal que, como el amor, no tiene otra historia que la del individuo y comparte con él, en su confrontación con el tiempo, las ambiciones y la fragilidad del sentimiento. Ahora bien, nuestros textos pasan continuamente de una a otra sin aparente dificultad.

## *Parientes, vecinos y amigos*

En ciertos aspectos la amistad hace con la familia el perfecto matrimonio de la época moderna, el matrimonio de conveniencia, cuyo éxito está garantizado “en el

exterior” por todo lo que no sean los sentimientos personales de ambos cónyuges: la concordancia de condiciones y de fortunas, la decisión de los padres, el interés de los linajes… De ahí que Adovardo y Lionardo, primos de Lorenzo Alberti, el padre de Leon Battista, enfermo y preocupado por el porvenir de sus hijos, sin pretender competir con el hermano de aquél, Ricciardo, puedan garantizarle: “Querremos que todos nos reconozcan como tus buenos y muy leales parientes, y si la amistad tiene más fuerza que el parentesco, haremos que nos reconozcan como amigos verdaderos y rectos”. Y Lorenzo jura inmediatamente tenerles la estima que debe tener a “parientes queridos y amigos verdaderos”, personas “a quienes estoy unido por la sangre y con quienes siempre a lo largo de mi vida me he esforzado en unirme más por la benevolencia y el amor”.

Se pretende relacionar este estrecho entrelazamiento del parentesco y la amistad con la existencia, consolidada por el derecho en la Francia de derecho romano o en ciertas regiones de Italia, de un sistema de “casas” —*ostal* o *casa*— que agrupa a un número variable de corresidentes bajo la autoridad casi absoluta de un jefe único. Éste es el caso de la Toscana de la *mezzadria*. También es el caso de Montaillou, en donde, según Emmanuel Le Roy Ladurie, la *domus* es el “centro de un cruce de vínculos” en los que “entra el parentesco y también la alianza que se establece entre dos *domus*”, pero en los que “entra además la amistad, que nace de enemistades comunes y que, llegado el caso, se concreta en la concesión de la categoría de compadre o comadre”, y “por último (…) la vecindad”. Esta red refuerza su coherencia con el ejercicio activo de la solidaridad: dificultades económicas, cuidado y tutela de los huérfanos, aprendizaje y formación profesional, arbitraje de las divergencias de intereses, y también, claro está, la inevitable venganza entre familias.

Sin embargo, los dos términos de parientes y amigos aparecen unidos también en la Normandía consuetudinaria: no es raro ver que, hacia 1700, en esta región las capitulaciones matrimoniales de los cónyuges se redactan “en presencia y con consentimiento de sus parientes y amigos”. En estos casos el tercer término, el de “vecinos”, no suele estar lejos. *Parenti, vicini e amici*, repiten las fuentes italianas. Desde luego, esta asociación remite a la frecuencia de una endogamia comunal que aún hoy, en ciertas regiones de Francia, lleva a los habitantes de un mismo pueblo a considerarse a priori parientes; pero, sin duda, incita a ir más lejos, como sugiere la propia letra de las solicitudes de los campesinos de los valles alpinos de la diócesis de Como cuando piden, en el siglo XVI o en el XVII, dispensas de consanguinidad a la autoridad eclesiástica.

En ellas se insiste, en efecto, en la necesidad de restablecer una alianza que ya queda lejos y que se considera necesaria en la relación de vecindad y de amistad. Esta última no es ni “un suplemento” ni un “lujo”, sino uno de los elementos de los vínculos sociales que existen y que son necesarios entre las familias, y por esa razón es frágil, “necesita continuas verificaciones, espaciadas, que se concretan en el intercambio de mujeres”. La amistad compromete a familias enteras más que a

personas y a estas últimas a través de las primeras. Dado que está basada en el cálculo, confirma y fortalece el parentesco y la alianza, de los cuales es expresión en el terreno de los hechos, de los comportamientos y, sobre todo, de los deberes recíprocos durante dos o tres generaciones. Además, la amistad, al igual que el parentesco y la alianza, inspira una auténtica carrera para conservar y aumentar, mediante la renovación y la acumulación, ese capital primordial: así como un matrimonio consanguíneo permite que las personas "se unan más aún por el parentesco", así también permitirá que se "renueve" o "aumente" aún más la amistad entre "buenos amigos de siempre", o, a la inversa, que se ponga fin a una enemistad, o, como en Normandía, que se prevenga un conflicto. En efecto, el peligro está siempre presente, peligro que es preciso conjurar y que pudiera parecer paradójico en pueblos de unas decenas de familias en donde el ideal es "casarse entre sí", pues "no se va a tomar mujer a otros lugares y la gente de los pueblos vecinos no viene a tomar mujer aquí". Sin embargo, esta misma endogamia es fuente de escisiones que sólo la amistad, factor de conocimiento y de intimidad, puede ayudar a superar. Además, como expresa el caballero de Jarcourt, la amistad es objeto de múltiples gradaciones que van de "la amistad de sombrero" (porque, para saludar, se toca o se alza éste) a la "estrecha familiaridad".

## *Amistad y amistades*

Por consiguiente, la amistad está en todas partes, corriente y necesaria, plural e inserta en la trama habitual de las relaciones sociales que se centran en la familia, y contribuye a estructurarlas o simplemente a engrasarlas, disminuyendo al mismo tiempo sus costes; pero también es excepcional y singular, pues compromete a personas que se han elegido libremente, sin más objeto que ellas mismas, y las aísla del resto de los hombres; y tan poco frecuente que Montaigne, orgulloso del vínculo que le ha unido a La Boétie, podrá decir "que es mucho si el azar lo logra una vez en tres siglos". Efectivamente, hay amistad y amistades, y la primera se caracteriza en contraposición con las segundas, en un ámbito en que el modelo cultural de inspiración estoica, aprendido a través de la literatura latina, se adapta a las realidades de la época que regulan las relaciones entre los hombres y entre los hombres y las mujeres.

¿Es la familia ámbito de "la amistad natural"? "De los hijos a los padres existe de preferencia respeto", y "la mucha disparidad" que les separa prohíbe a los padres que comuniquen "sus secretos pensamientos" —para evitar "engendrar una confianza indecorosa"— y a los hijos, formular "advertencias y amonestaciones, que es uno de los primeros servicios de la amistad". En cuanto a las relaciones entre hermanos, pese a lo bello que es este nombre, "lleno de dilección", resiste mal al clima de

competición y de conflicto que crea "esa mezcla de bienes, esas particiones, y que la riqueza de uno haga la pobreza del otro". La familia es jerárquica, por tanto descansa en la desigualdad, la mantiene y la reproduce, y al tratar de mitigarla la dramatiza.

Con las mujeres, hay dos posibilidades: el amor y el matrimonio. El primero, aunque sea fruto "de nuestra elección", lo cual le da una ventaja decisiva respecto de los vínculos familiares, que pueden unir "a seres de temperamentos opuestos", está sujeto sobremanera al ritmo del deseo, "fuego temerario y voluble": a la inversa de la amistad, "el goce lo pierde porque su fin es corporal y está expuesto a la saciedad", y "se desvanece y languidece" cuando entra en el terreno de la amistad (a menos que incite a la venganza, como la de madame de La Pommeraye contra monsieur des Arcis en *Jacques el fatalista*). El segundo, "es un pacto del que sólo es libre el principio (…) y (…) que ordinariamente se hace con otros fines" y sufre las repercusiones de demasiados elementos exteriores. No obstante si "se pudiera componer trato tan estrecho, libre y voluntario, en el que no sólo las almas tuvieran ese entero goce, sino que también los cuerpos tomaran parte de la alianza, en el que el hombre estuviera empeñado por entero, es cierto que la amistad sería más plena y más completa". Sin embargo, para un Montaigne que, sin duda alguna, no cree en la igualdad entre los sexos, son las mujeres quienes no son aptas para la amistad: no tienen ni la "habilidad" ni "el alma lo bastante firme para soportar la presión de lazo tan apretado y duradero".

Bien mirado, "la licencia griega", aunque "nuestras costumbres la consideren, con razón, aberrante", le parece más rica en promesas, pese a "la disparidad de edad y a la diferencia de oficios entre los amantes". Ello, siempre que tal modo de relación se muestre capaz de superar esas diferencias iniciales, de pasar de la "belleza externa" a la "belleza interna" y espiritual, y de desembocar, en corazones "más generosos", en una auténtica relación de educación, de imitación y de perfeccionamiento mutuo. De este modo, puede llegar a convertirse en "un amor que termina en amistad".

Ahora bien, si se propone la amistad como referencia última en el terreno de una afectividad que se identifica con el ejercicio de nuestra "libertad voluntaria", es porque habla el lenguaje del amor. Nace de un flechazo, en el primer encuentro, "entre dos hombres hechos", que se niegan a "ajustarse al patrón de esas amistades lánguidas y regulares, que necesitan de tanta precaución de larga y previa conversación"; se basta a sí misma y mediante la unión íntima y total de dos voluntades —"No nos reservábamos nada que nos fuera propio, ni que fuera suyo o mío"— crea la identidad de dos seres; es exclusiva e indivisible, porque es superior a todas las demás obligaciones: es imposible "repartir" la amistad, pues habría que elegir; sin embargo, permanece en el terreno de lo inexpresable sin poder justificarse más que con el clásico "porque era él, porque era yo". Y, para que no falte nada: "Nos buscábamos antes de habernos visto".

Se podría caer en la tentación de elegir entre estos dos extremos, de contraponer la "modernidad" de Montaigne a la "tradición" de esas "amistades" estrechamente

relacionadas con el parentesco y la vecindad y determinadas por la opción y los intereses del grupo familiar; y, también, intentar sugerir una trayectoria lineal de las segundas a la primera. En tal caso, en la línea de llegada se encontraría la libertad, aleatoria y desinteresada, del individuo que la elite culta reivindica y practica con anticipación; y en la línea de salida, las imposiciones del grupo, a las que el individuo deberá someterse en cualquier caso y de las que intentará por todos los medios sacar provecho para sí, cuando ello sea posible. En consecuencia, podría pensarse que la amistad se anticipa al amor en el ejercicio de esta libertad, pues las elecciones que implica no provocan automáticamente conflicto e incluso pueden conciliarse sin esfuerzo con las obligaciones debidas a la familia. La libre elección del amigo, menos peligrosa para la familia que la libre elección del cónyuge, habría precedido a ésta y le habría abierto el camino.

Pero esto sería falsear las perspectivas: la amistad por La Boétie se inserta en la más pura y antigua tradición estoica, y la trama habitual de los “tratos y conocimientos entablados por alguna casualidad o conveniencia” a los cuales se contrapone y que exigen “prudencia y precaución” porque “el lazo no está atado de manera que no hayamos de desconfiar en absoluto”, no se organiza alrededor de la familia de Montaigne. Dicha trama nace asimismo de las preferencias y de las decisiones del hombre maduro, comprometido en la vida política de su tiempo. Lleva la marca de un temperamento “muy capaz de hacer y mantener amistades raras y exquisitas”, que se “ata con tanto apetito a las uniones que son de [su] gusto”, pero “para las amistades comunes (…) algo estéril y frío”. Lo que no le impide apreciar también el “ameno trato (…) de las bellas y honestas mujeres”. Sin embargo, el modelo a que Montaigne se refiere, el de un “alma con distintos grados que se sienta bien en todos los lugares a que su destino le lleve” y capaz de utilizar con tino y sin esfuerzo todos los niveles de la sociabilidad, prefigura en muchos puntos esa disolución de la amistad en la promiscuidad afectiva, difusa e indiferenciada que, para los antropólogos, caracteriza a la sociedad contemporánea, en la cual se yuxtaponen los egoísmos de un “gran número de individuos”.

Así pues, más valdrá evitar la trampa que nos tienden los discursos sobre la amistad, ya sean anticipadores o pesimistas, literarios o científicos. Cada época y cada sociedad tuvieron el suyo, y seguramente encontraríamos en ellos esa tensión entre los dos polos de la amistad, el singular y el plural. Con toda probabilidad, los cambios y las rupturas se sitúan en otro ámbito, el de las prácticas sociales precisas y concretas, prácticas que establecen cuáles son los lugares y las edades, los ritos y las reglas, y los derechos y los deberes de la amistad, y que orientan los comportamientos y las estrategias ocasionales de los individuos y los grupos. La evolución de estas prácticas sociales entre los siglos XVI y XVIII se produce lentamente y las verdaderas rupturas se sitúan más atrás: la familia lleva la batuta desde hace mucho tiempo. Mediante la persuasión, la domesticación o la imposición, la familia se esfuerza en formar a sus miembros para los cometidos y tareas que garantizan la

propia continuidad de la misma y sus relaciones con las demás familias y con los grupos más amplios, como la comunidad o el Estado.

Las sociedades occidentales, ya sean rurales o urbanas, fingen que ignoran toda amistad entre individuos que son considerados iguales si la familia no la ha organizado. Puesto que se concibe como relación de reciprocidad perfecta entre los individuos, la amistad se produce “por añadidura” y sólo podrá afianzarse fuera de la familia o en las instituciones que también marcan una ruptura temporal o duradera: la escuela, los grupos de edad, el ejército. La amistad implica un espacio de libertad: no hay amigos elegidos desde el nacimiento (como en las sociedades no europeas que nos describen los etnólogos) por los padres, los allegados o el azar que hace nacer a dos niños el mismo día. Dos padres pueden prometerse a sus hijos en matrimonio ya en su más corta edad, para consolidar su amistad, y concertar más tarde ese matrimonio, aun cuando sus situaciones relativas hayan cambiado, como hacen en 1698 Dreux y Chamillart, ambos consejeros del Parlamento y “amigos íntimos” veinte años antes, cuando sus mujeres dieron a luz “al mismo tiempo, un niño y una niña”. Sin embargo, no tienen ningún poder sobre los vínculos afectivos que los unirán. El hijo de Dreux resulta ser “hombre muy bueno, pero necio, oscuro y brutal (…) y su mujer no fue dichosa ni por él ni con él, y merecía serlo infinitamente”[25].

## *Saint-Simon, políglota, estratega y héroe de la amistad*

Saint-Simon ofrece seguramente el mejor testimonio de esos múltiples rostros de la amistad y de la diversidad de sus lenguajes. Testimonio que se empobrecería al reducirle únicamente al episodio del matrimonio fallido con una hija del duque de Beauvillier, y al grito del corazón que le hace declarar “que no eran los bienes lo que me llevaba a él, ni siquiera su hija, a la que nunca había visto, que era él quien me había encantado y con quien yo quería contraer matrimonio, con madame de Beauvillier” (I, p. 116). Recordemos su principio y sus consecuencias. Beauvillier “siempre había tenido presente que mi padre y el suyo fueron amigos, y que él mismo vivió con mi padre de ese modo, cuanto lo permitían la diferencia de edad, de lugares y de vida, y me había mostrado ya mucha atención” (I, pp. 114-115). Beauvillier está casado con una hija de Colbert y ya es ministro de Estado, jefe del consejo de Hacienda y primer gentilhombre de cámara del rey. El resultado será para Saint-Simon el mismo que si el matrimonio se hubiera celebrado realmente: “La conversación terminó con las promesas más afectuosas de un interés y una amistad íntima y eterna y de que me serviría en todo y por todo con su consejo y su crédito, en las cosas pequeñas y en las grandes, y de que en adelante ambos nos miraríamos como suegro y yerno en la más indisoluble unión” (I, p. 121). Esta alianza espiritual dará a Saint-Simon, por añadidura, todas las ventajas de otra alianza, real esta vez,

con la hija del mariscal de Lorge; pero ello no le impedirá casi llegar a la ruptura con su suegra, ya viuda, que no hará de Saint-Simon el amigo de su cuñado.

Desde el principio, pues, a los dieciocho años, nada más morir su padre, Saint-Simon hace una doble jugada. Había sido preparado para ello desde tiempo atrás. Como naciera en 1675, de un padre casi septuagenario y de una madre que no llegaba a los treinta años, ésta le había repetido sin cesar “la ineludible necesidad de tener algún mérito en que se vería un joven que entra solo en la buena sociedad, hijo de un favorito de Luis XIII, cuyos amigos habían muerto todos o no estaban en condiciones de ayudarle, y de una madre que, educada desde su juventud en casa de la anciana duquesa de Angulema, parienta suya (…) y casada con un viejo, no había tratado más que a los amigos y amigas de ambos, que eran viejos, y no había podido hacerse amigos de su edad” (I, p. 16); ella, además, había perdido a todos sus allegados salvo a “dos hermanos, oscurecidos, y el mayor arruinado”. Cuando el patrimonio familiar no basta para responder de la carrera personal, porque hay que gastarlo sin tasa para aparentar, la amistad se combina doblemente con el parentesco y la alianza. En estos casos, la amistad delimita un círculo más amplio y complementario, con el que se pueda contar en un sistema basado en el intercambio, y se transmite como un bien: los amigos del padre y de la madre habrán de seguir protegiendo al hijo tras la muerte de éstos. Ese capital, que se constituye a lo largo de una vida (y que en absoluto se adquiere de antemano) mediante el comportamiento y mediante las ocasiones de hacer conocimientos, será administrado y transmitido a los sucesores.

Como cualquier otro, dicho capital se diversifica con cuidado. Es preciso que conste de iguales y de superiores, pero también de inferiores: los mejores amigos, pues, a poco que sean agradecidos, serán deudores eternos. El abuelo de Saint-Simon, casi arruinado, había colocado a sus hijos como pajes de Luis XIII “en donde las mejores familias los colocaban entonces” (I, p. 56): el segundón, gracias a una astucia de escudero, se convirtió en “entero favorito” e hizo su propia fortuna, sin olvidar sus deberes para con su hermano. Pero también tuvo “acierto con varios criados que hicieron fortunas considerables” (I, p. 63): Tourville, el padre del futuro mariscal y marino, uno de sus “*gentilshommes*”; un secretario cuyo hijo, Du Fresnoy, se convirtió en uno de los subordinados de Louvois; dos “cirujanos domésticos” destinados a hacer una brillante carrera, y dos ayudas de cámara “que [le] debieron su fortuna”, uno de ellos el padre del célebre Bontemps. Resultado: en cuanto muere su padre, Saint-Simon va a ver a Bontemps y a Beauvillier por la mañana temprano, logra por medio de ellos que el rey le reciba por la tarde y consigue que éste le confirme los gobiernos de su padre: Blaye, que el hermano de madame de Maintenon ambiciona, y Senlis, al que aspira el príncipe de Condé. Había que actuar deprisa.

Cinco años después, en 1698, Saint-Simon repite con un segundo ministro de Estado, Pontchartrain, quien llegará a canciller al año siguiente. Si bien el resultado “le hace tanto honor que no puede evitar sentirse turbado al referirlo”, su proceder es de una pasividad ejemplar, y debe serlo: a diferencia de Beauvillier, Pontchartrain no

tenía amistad directa con su padre, y cualquier iniciativa por su parte le haría pasar por un intrigante. Por tanto, todo vendrá de Pontchartrain. Primera etapa: el matrimonio de su hijo con una prima hermana (cruzada) de madame de Saint-Simon en 1679. Un matrimonio que deseaban sólo “por la alianza (…) e hicieron todo lo necesario para sacarle fruto”. Segunda etapa, asimismo llevada a buen término: hacer que las dos primas sean amigas. “La simpatía de virtudes, de gustos y de temperamentos formó pronto [entre ellas] una amistad que terminó por convertirse en la más íntima, y en la confianza menos reservada que pueda haber entre dos hermanas”: este mismo estrechamiento de vínculos de parentesco existe también entre madame de Saint-Simon y la duquesa de Lesdiguières, “que se trataban como hermanas más que como primas carnales [paralelas, en este caso]” (II, p. 374). Tercera etapa: Pontchartrain pide “con insistencia” a Saint-Simon “el honor de [su] amistad”. Una vez pasada la primera sorpresa, dada “la desproporción de edad y de empleos”, Saint-Simon comprende que ha de tomar partido: “Le dije que (…) había de saber que yo tenía una amistad que siempre sería la primera de todas, la que me unía íntimamente a monsieur de Beauvillier, de quien, yo lo sabía, él no era amigo, pero que si seguía queriendo mi amistad con esta condición, yo me sentiría muy dichoso de dársela, y colmado de tener la suya”. Emoción, abrazos, mutuas promesas: “Nos la prometimos uno a otro. Mantuvimos recíprocamente nuestra palabra, por entero: duró recíprocamente hasta que él murió, con la mayor intimidad y la más entera confianza”. No bien es informado, Beauvillier la acoge también “afectuosamente” y la aprueba. Sólo él conocerá la noticia: “Lo raro es que Pontchartrain no dijo nada a su hijo ni a su nuera, ni yo tampoco, y hasta pasado el tiempo nadie en la corte sospechó cosa tan singular, es decir, la amistad íntima entre dos hombres tan desiguales en todo” (I, pp. 559-560).

La amistad de Montaigne hablaba el lenguaje de la pasión; la de Saint-Simon, el del matrimonio calculado con esmero, un matrimonio que, como en su propio caso, crea una armonía profunda y duradera. El asunto empieza con la búsqueda de la alianza, continúa con la “amistad íntima” entre dos mujeres —que, de primas, se convierten en hermanas— y termina en un contrato no escrito pero escrupulosamente respetado por dos hombres. Un contrato que obvia su desigualdad y que no prohíbe ni la intimidad, ni la confianza, ni siquiera el secreto.

Ahora bien, el mismo esquema se repite en 1702 con otro ministro, Chamillart, encargado de la Hacienda desde tres años antes, que había logrado la amistad del rey por su habilidad en el billar (como el padre de Saint-Simon había logrado la de Luis XIII por su habilidad para presentarle, cuando estaba de caza, un caballo de relevo al que pueda saltar sin apearse), y también la del duque de Chevreuse y su cuñado Beauvillier, por su esmero al resolver intercambios de propiedades. Primera etapa: de nuevo un matrimonio, el del cuñado de Saint-Simon con la tercera hija de Chamillart, que negocia y concierta sin que él lo sepa su suegra, incitada por Lauzun, su otro yerno, mientras que él aconsejaba abiertamente otro matrimonio. Segunda etapa: la

visita de parabienes a Chamillart, que está informado del disgusto que le produce esa unión y a quien no conocía más “que como se conoce a los personajes públicos”. Sin embargo, “no hay ejemplo de primera conversación tan llena de mutua confianza, propiciada por la de Chamillart, entre dos hombres que tan poco se conocen uno al otro y de edad y empleo tan distintos”. Tercera etapa: Chamillart solicita su amistad. “Me comporté con él como en caso semejante lo había hecho con el canciller (Pontchartrain): le declaré francamente mi intimidad con el padre, mi unión con el hijo, la de madame de Saint-Simon y madame de Pontchartrain, primas carnales, pero unidas más estrechamente que dos verdaderas hermanas, y le dije que si, con esta condición, deseaba mi amistad, yo se la daría de todo corazón. Esta franqueza le emocionó (…); nos la prometimos, y siempre la mantuvimos afectuosa y fielmente en todo momento hasta que él murió”. Queda informar a Pontchartrain y a su hijo, que lo acogen como Beauvillier cuatro años antes. El resultado confirmará las expectativas: el matrimonio y la carrera de su cuñado fracasan y la mariscala de Lorge, despechada, se aparta del mundo; pero Saint-Simon tiene “la satisfacción de la confianza de Chamillart, de los servicios que pude prestar a mis amigos y obtener para mí”, sin hablar del montón de datos “sobre la corte y el Estado”: Saint-Simon, curioso empedernido y apasionado, se ve en el centro de una prodigiosa red y tiene la habilidad de añadirle una amplia gama de amistades femeninas: las hijas de Chamillart, las damas de la reina, la duquesa de Villeroy y otras, que le “instruían de mil frivolidades de mujeres, a menudo más importantes de lo que ellas creían” (II, pp.146-150). Sólo le falta la amistad de Torcy, el cuarto ministro, quien, sin embargo, es sobrino de Colbert: pese a que tienen amigos comunes, los Castries, su amistad habrá de esperar a 1721 y al conflicto de Torcy con el cardenal Dubois, que dará a Saint-Simon la posibilidad de redimir con su elegante mediación su vieja hostilidad contra los secretarios de Estado. “Mi proceder conmovió vivamente a Torcy y hasta su muerte nos tratamos con la mayor intimidad” (VI, pp. 714-718). Esto supuso que el ministro confiara a Saint-Simon sus *Memorias* y copia de las cartas que se abrían bajo su dirección en el correo: un regalo inestimable para su información.

La prodigiosa eficacia de esa dialéctica de la franqueza y de la confianza para anular o superar las desigualdades de edad, situación y poder podía hacer dudar de la “sinceridad” de Saint-Simon; sin embargo, obedece a reglas precisas del mecanismo social en el mundo cerrado y muy jerarquizado de la corte, de las familias y de las redes de clientela que se mueven a su alrededor. La clave del éxito es el cálculo, pero a veces la prudencia aconseja arriesgar todo para ganar todo —éste es el sentido de la franqueza—, y también hay que saber decir no; por ejemplo, ante las demostraciones de amistad del duque de Maine. Tal como se presenta, tiene una admirable coherencia, y es preciso tomar al pie de la letra el ritual minucioso de esas declaraciones apasionadas, de esas peticiones, de esos cumplidos y de esos compromisos que se contraen y que se mantienen toda la vida: es el ritual ejemplar de la amistad.

Pruebas suplementarias, por si fuera necesario: esa red constituida con paciencia, que proporciona a Saint-Simon su puesto en la corte, no apura en él el campo de la amistad: medio en secreto, y en cualquier caso al margen de los rumores de Versalles, ha mantenido otros vínculos personales. Un amigo personal de su padre que ha seguido siendo amigo suyo: el célebre Rancé, reformador de La Trapa (a cinco leguas de su propia tierra de La Ferté-Vidame) a donde se retira periódicamente. El obispo de Chartres, su “diocesano”, que también fue a verle “con un amigo de (su) padre”: “Poco a poco se hizo la amistad entre nosotros, y la confianza”. Y el conde de Charmel, que se había apartado del mundo para ocuparse de la salvación de su alma y a quien veía en La Trapa (I, pp. 560-561).

En el lado opuesto, sus relaciones con el duque de Chartres, más tarde duque de Orleans, el futuro Regente, ocupan obviamente un puesto aparte; debido a su origen, pues se trata de una amistad que viene de la infancia y de los juegos en común en el Palais-Royal: “En cierto modo me había educado con él, que me llevaba ocho meses, y si la edad autoriza a esta expresión tratándose de jóvenes tan desiguales, nos hermanaba la amistad”; pero una amistad diferente, que el libertinaje del joven duque pone en entredicho tras el matrimonio de cada uno de ellos: “Mi vida no le convenía más de lo que a mí la suya: hasta tal punto que la separación había llegado a ser total”, (II, p. 77): será precisa la mediación de amigos comunes, encargados en esta ocasión de llevar la petición expresa del duque de Orleans, y la repetida insistencia de éste para que “la antigua amistad de juventud” se reanude. “Mi vuelta a la antigua amistad fue fruto de las muchas muestras de afecto con que me honraba, y pronto fue su sello la confianza absoluta, que duró hasta el final de su vida sin interrupciones (…)” (II, p. 78), pese a que las relaciones se debilitaron en la época de mayor poder del cardenal Dubois. En 1712, Saint-Simon sabrá hacer el gesto simbólico, cuando su “amigo”, acusado por los rumores de haber envenenado al delfín y a su esposa, se vea abandonado por toda la corte: “(…) fui entonces el único, digo exactamente el único, que siguió viendo al duque de Orleans, según mi costumbre, tanto en sus aposentos como en los del Rey, que siguió hablando con él en esos lugares y sentándose con él en un rincón del salón (…)”. Pese a todos los consejos de Beauvillier, de Pontchartrain y de todos sus demás “amigos y amigas” que le dicen que camina hacia su perdición “con una conducta tan opuesta a la general (…), me mantuve firme: me pareció que lo conveniente ante tan grandes infortunios no era sólo no abandonar a los amigos cuando no se les creía culpables, sino también acercarse a ellos cada vez más (…)” (III, p. 1224).

Saint-Simon, al igual que Montaigne, se aleja a su modo del modelo familiar de la amistad, el del sistema parientes-vecinos-amigos que se presenta como el más general. Desde luego, ha recogido la herencia paterna y le ha sacado partido, pero también la ha enriquecido y diversificado de manera considerable mediante adquisiciones personales que obedecen a objetivos propios: el área de la amistad coincide con la del parentesco y la alianza, pero sin englobarla enteramente. Por

ejemplo, queda excluida, por razones fáciles de adivinar, la mujer de su tío paterno, Louise de Crussol, “altanera y pérfida, que jamás había podido perdonar a mi padre que se casara de nuevo” (y que tuviera un heredero varón), “que le separó de su hermano cuanto pudo” (I, p. 232) y que había encontrado “el modo de hacer que la mayoría de los bienes de mi tío pasaran a los duques de Uzès” (hermano y sobrino de ella), “de hacer que mi padre y yo pagásemos la mayor parte de las deudas, y de dejar las demás sin saldar” (I, p. 56). Queda también excluido su cuñado, el duque de Brissac, esposo —enseguida separado por ser “demasiado italiano”— de su hermanastra, la cual, al morir sin hijos en 1684, hizo a su sobrino legatario universal. También quedan excluidos, como hemos visto, su cuñado De Lorge y su suegra, ya viuda. Nunca llegó a estar verdaderamente incluido Lauzun, su cuñado por alianza. Y sus vínculos con los dos yernos de Colbert, Beauvillier y Chevreuse, no le dan acceso al sobrino del ministro, Torcy, pese a que ambos son primos de éste por alianza. Ni siquiera la amistad con Pontchartrain parece relacionada con la mediación de Jérome Bignon, consejero de Estado y muy “amigo de su padre”, que había aceptado “pese a no tener parentesco alguno” ser su tutor para el legado Brissac y que se había casado con la hermana del canciller. La amistad puede apoyarse en la alianza o conseguirse a través de ella. Siempre compromete a individuos que busquen las ventajas que ofrece y acepten las obligaciones y derechos que implica.

## *Familia y amistad: los parentescos espirituales*

Esta estrecha mezcla de desinterés ostentoso y de beneficios esperados y almacenados no hace a Saint-Simon un ser aparte en la corte de Versalles: el desenvolvimiento de los vínculos personales de confianza, de intimidad y de “privanza” son indispensables para todos en la corte. Ese espacio experimental combina, como es de prever, varias constantes —las jerarquías del rango y de la fortuna, de las alianzas y de los títulos, cuya estabilidad sólo depende de los nacimientos y las muertes— y una variable, el rey, dueño del poder y de todas las opciones, a quien no es posible acercarse más que a través de intermediarios —sus hijos legítimos o ilegítimos, sus ministros, sus “criados” y sus favoritos o favoritas—. Por sí mismo y por los suyos, el individuo se ve obligado a seguir las convenciones de la amistad en todas sus formas; pero no inventa sus reglas, que están establecidas desde antiguo: se conforma con aplicarlas en unas circunstancias nuevas, con fines diferentes.

Si cambia la variable —la presencia obsesionante y artificial del poder de uno solo— encontramos de nuevo esas mismas reglas y la misma lógica de un control lo más amplio y completo posible del espacio social. Un espacio que se estructura más a partir de la familia que del individuo. La familia, ampliada a las dimensiones del

linaje, intentó en los siglos XI y XII adquirir para sí sola ese control, pues en esa época sólo el parentesco y la alianza proporcionaban los auténticos amigos, los “amigos carnales”. La empresa, condenada al fracaso, quedaba reservada para unos cuantos linajes feudales. Por consiguiente, enseguida hubo que adaptarse, y si bien la combinación de parentesco, vecindad y amistad proporcionó la respuesta más duradera, no debe ocultar que se hizo un esfuerzo anteriormente para extender el terreno de la alianza mediante el desarrollo sistemático de los “parentescos espirituales”. El ejemplo de los *alberghi* genoveses, entre los siglos XIV y XVI, en los que las “familias” se funden en un conjunto más amplio, toman el nombre del mismo y aceptan las obligaciones de solidaridad y vecindad que en él rigen, detalladas ante notario, representa un caso límite en esta línea.

Con el nombre de parentescos espirituales, el antropólogo agrupa un conjunto de instituciones y de prácticas estructuradas cuyo punto común es que toman como modelo a la familia en su vocabulario y su sistema de derechos y de obligaciones, pero que normalmente implican a individuos o a grupos ajenos a la familia, aun en el sentido más amplio de la misma, que la completan o compiten con ella. La adopción, el compadrazgo, el pacto de sangre, el hermanamiento, etcétera, combinan un conjunto de elementos poco más o menos constantes: un compromiso que es “voluntario” o que, en cualquier caso, se decide y se “ritualiza” como si lo fuera (al igual que el matrimonio, con tal de que descanse en el *consensus* de los cónyuges) entre individuos aislados o en grupo; un sistema de obligaciones recíprocas, aun cuando no sean iguales y puedan incluso reflejar en sus definiciones variaciones relacionadas con la edad, la posición social, el prestigio personal, etcétera; un campo de aplicación: todo aquello a lo que la familia no puede o quizá no pueda hacer frente —el mantenimiento de los hijos, huérfanos o no huérfanos, su educación religiosa o profesional, su inserción en la vida adulta—, y también una solidaridad defensiva que puede extenderse a todos los ámbitos; y por último, un conjunto de sanciones, reales o simbólicas, en caso de que no se respeten los compromisos adquiridos. Para señalar mejor el carácter total, “para siempre”, de tales compromisos, su importancia se fijará en el punto más alto posible en las relaciones interpersonales —y a veces el Estado la tolerará, pero nunca la asumirá—. Si bien tienen una forma común, sus finalidades, en cambio, son muy variables: pueden precisarse de manera estricta o ser muy diversas; pueden conciliarse con los intereses de la familia o, a la inversa, ser opuestas a ellos, pues una familia no acepta que la vida o los bienes de uno de sus miembros se pongan a disposición de otra. La apariencia de los compromisos variará con la igualdad o desigualdad de los miembros. Aunque todas estas instituciones y todas estas prácticas se estudian sobre todo fuera de Europa, también están documentadas en este continente con relación a la Antigüedad y a la Edad Media. Sin embargo, tienen un rasgo en común a partir del siglo XVI: no desaparecen, sino que pierden en esencia su carácter institucional, pues quedan reducidas al terreno de lo oral y de lo privado, y se presentan cada vez más como vestigios anormales,

explicables por el aislamiento o la tradición y condenados a desaparecer o a integrarse en la lógica de las nuevas reglas sociales y políticas. De hecho, se encuentran sometidas a dos presiones: la de las propias familias, que se esfuerzan por recuperarlas para utilizarlas en beneficio suyo exclusivamente, y la de instituciones como el Estado y la Iglesia que asumen su control para reducirlas más fácilmente; pero marcan profundamente la formulación y, según parece, también el contenido de los comportamientos individuales y colectivos. En estas condiciones, su carácter simbólico se refuerza, hasta el punto de que ya sólo pertenecen al vocabulario (verbigracia, el "pacto de sangre" o "la amistad para siempre"), cada vez más distantes de una meta inmediata y de una finalidad práctica; en cambio, las que resisten a esta neutralización pueden cargarse de una afectividad mayor y más personal: en tal caso, el individuo las utiliza para expresarse libremente.

La adopción, por ejemplo, había desaparecido del derecho francés y no reaparecerá hasta la Revolución, esta vez en beneficio del adoptado y sólo en caso de muerte legal de los padres: los huérfanos quedarán a cargo de "tutores". Sin embargo, es corriente la práctica de confiar el cuidado y la educación de un niño, aunque no sea huérfano, a otra persona, por lo general a un pariente —abuela, tío, tía o primo— y, a veces, a una persona o a una pareja ajena a la familia: con estos "padres adoptivos" o "putativos", los vínculos efectivos de afecto y de agradecimiento prescinden de toda ratificación legal de una situación nueva.

La fraternidad acreditada por el pacto de sangre —la sangre que se bebe directamente de la herida voluntaria o de un vaso— que une a "quienes lo hacen (…) de manera más intensa que la propia consanguinidad" aparece en las leyendas germánicas, escandinavas o irlandesas de la primera Edad Media y luego es recogida por la literatura caballeresca; pero, según parece, desaparece después, pese a la referencia a la Eucaristía o debido a la misma, y todo lo más se localizan algunas huellas aquí y allá; por ejemplo en el oeste de las Tierras Altas de Escocia. No se volverá a descubrir hasta finales del siglo XIX, en los Balcanes: en Bulgaria, donde el hermano de sangre es "no sólo un hermano, sino más que un hermano"; en Albania, en Serbia o en Montenegro, donde vendrá a parar en formas de comunidad total de bienes y de mujeres.

En cambio, otras prácticas resistieron mejor. Por ejemplo, el hermanamiento, base tradicional de la solidaridad de linaje tanto para los campesinos como para los señores, se apunta tantos, favorecido por la crisis demográfica entre los siglos XIV y XV: "La fraternidad en la región de Cévenne en el siglo XV (…) terminó convirtiéndose en un aspecto esencial de la vida social". En esta región se multiplican los contratos entre parientes cercanos, entre esposos y entre amigos, y su declive será lento y debido al empuje de las exigencias de la familia nuclear. Lo mismo sucede con la venganza entre familias, la guerra privada, legal en todas partes, y aun obligatoria, en los siglos XIII y XIV: resistirá por mucho tiempo a las nuevas pretensiones del Estado de monopolizar la violencia. Y todavía más, tal vez, con el

compadrazgo, que establece vínculos de parentesco espiritual, con la consiguiente prohibición de matrimonio entre las familias del niño, las de los padrinos y madrinas e incluso la del sacerdote que haya celebrado el bautizo, y que se extendió por toda Europa, de España a Inglaterra *(godsib[ling]* que, por derivación dio *gossip)*, de Italia *(compare, commare)* a Alemania *(Gevatter, Gevatterin)* y al mundo eslavo *(Kum, Kuma)*. Pero las etapas de la revolución y del declive del compadrazgo son significativas.

La primera ruptura coincide con la Reforma. Lutero rechaza esas "relaciones espirituales" como "supersticiones (…) que limitan la libertad del cristiano" y "trampas que aspiran a enriquecer al Papa". La Iglesia católica tiene que seguir el mismo camino: el dogma tridentino no llega a tanto, pues limita el parentesco espiritual al reducido grupo que componen los padres, el hijo, los padrinos y las madrinas. Por su parte, las autoridades políticas de Europa central, de los príncipes alemanes a José II, basándose en el modelo de las leyes suntuarias, multiplicarán las limitaciones, según el rango y la condición, respecto al número de padrinos y madrinas y al área geográfica y social de procedencia de los mismos. En esa misma época, el compadrazgo adquiere gran desarrollo en la América española, mientras que en Europa sólo se mantiene en el sur: en España, Italia y los Balcanes. Por ejemplo, los jesuitas de la "misión volante" lo encuentran en Albania, hacia 1890, llevado al extremo: el parentesco espiritual que se contrae en el momento del bautismo se extiende allí hasta el infinito (aunque la Iglesia nunca pidió más que los cuatro grados y en ese momento se conforma con mucho menos) y el padrino no puede en ningún caso ser un pariente. En "tribus" que practican la exogamia sistemática, todo parece motivo para multiplicar los parentescos espirituales: el pacto de sangre, el bautismo, y también ese otro rito de paso que acompaña al primer corte de pelo de un niño y para el cual "eligen a la persona con la que tengan más amistad o con la que quieran entablar relaciones más estrechas; seguidamente tendrán con ella y con sus parientes confianza total, como si fueran de la familia". También los testigos de boda "entran en la gran categoría de los *kumar* con quienes contraen una fraternidad y una amistad particular, que servirá de defensa en casos de *sangue* (venganza entre familias) o de ayuda en otras circunstancias". No hay que sorprenderse, pues, de que en caso de venganza familiar, el amigo que se ha comprometido de este modo no pueda en absoluto tomar la iniciativa de perdonar o de dar una compensación financiera… Y nuestros jesuitas concluyen, desengañados, que "estos falsos parentescos (…) gozan de mucha más estima de la que la Iglesia admite", y que por mucho que "se condenen sin cesar estos prejuicios, tendrá que pasar mucho tiempo antes de que desaparezcan".

La mirada del misionero y del etnólogo objetiva en esta época una realidad que ha dejado de ser la suya. Ambos comprenden y justifican, desde luego, la "necesidad" o la "utilidad" de tales prácticas, aun cuando sean excesivas; pero evitan hacerse preguntas acerca del declive paralelo que sufre, en las sociedades que les sirven de

referencia, el cometido del padrino como educador religioso, en beneficio de otros cometidos, de protección y de dotación sobre todo, en espera de que el padrinazgo se recupere como modelo de organización de asociaciones criminales que exigen también iniciación, instrucción, respeto y obediencia… No obstante, la relación especial del ahijado con sus padrinos y madrinas no desaparece, incluso es posible que se refuerce y se haga más personal cuando tienda a excluir efectivamente a los padres del niño. Sin embargo, todavía hacia 1845, en el Franco Condado, los habitantes de Broye formaban "una especie de parentesco religioso por el bautismo de los niños. Todo el mundo era compadre y comadre (…)". El debilitamiento de las solidaridades que se esforzaban en estructurar de la manera más amplia posible el espacio social multiplicando los vínculos entre las familias y entre los individuos, se inicia a partir de los siglos XV y XVI; forma parte de un lento movimiento de reducción del linaje a modelos de familia más limitados. Esta reducción, apoyada tradicionalmente por la Iglesia, pero fomentada también por el creciente poder del Estado, permite no tanto el afianzamiento del individuo como una nueva caracterización del mismo, más interior y autónoma; le deja un vocabulario, modelos de comportamiento y una nostalgia: el terreno está libre para nuevas fórmulas y, más aún, para nuevas prácticas de la amistad.

## *Las vías de la asociación: de la fraternidad a la convivencia social*

Las asociaciones fueron las primeras que ocuparon ese terreno que había quedado abandonado. Dado que se basan en la adhesión, voluntaria en principio, adoptan el esquema de lo que la familia debería ser y no es, o sólo de manera muy imperfecta, a riesgo de encontrarse con las mismas imposiciones y de exponerse al mismo fracaso.

De ello es ejemplo desde el principio la asociación del *compagnonnage*. En efecto, éste toma su vocabulario de la familia (la *"mère"*[26], la necesaria solidaridad contra los maestros y, con ellos o sin ellos, contra los demás oficios), y su ritual, de la amistad (iniciación, juramento y secreto) para organizar ese periodo clave del aprendizaje y del acceso a una categoría profesional mediante vías que no son las de la estricta sucesión hereditaria y que, por tanto, implican por lo general que se haya de salvar una barrera. Sin embargo, también permite el mantenimiento en posición inferior de artesanos calificados, quienes, con frecuencia, tienen cerrado el acceso a la maestría por mucho tiempo o definitivamente. Como están separados de la familia de que proceden, no tienen posibilidad de fundar la suya propia y, en el mejor de los casos, están integrados en la del maestro que les da comida y cama y que reivindica sobre ellos la autoridad jerárquica del padre; los oficiales han de inventarse otra familia, que se rija por la perfecta igualdad. De ahí que en una memoria publicada en

Lyon en 1572 en la que se recogen “frases enteras de las quejas obreras que circulaban en Lyon en 1539-1540”, los oficiales impresores puedan escribir que, en el oficio del libro, “sobre todas las demás Artes, los Maestros y los Oficiales no son o no deben formar más que un solo cuerpo, y ser como una familia y hermandad”.

Esta referencia a la “hermandad”, a la “cofradía”, a la *brotherhood*, constante del lenguaje de las asociaciones religiosas, de las profesionales o de las que son ambas cosas a la vez, ha llegado hasta el lenguaje y los programas de los sindicatos y partidos del siglo XX, con el sueño de una fraternidad universal que sea la base de la reconstrucción del mundo. Una vez más, a lo que estas asociaciones voluntarias dan prioridad es a la vertiente igualitaria de la terminología de la familia. Sin embargo, esta elección resulta a la par frágil y artificial, ya que esas palabras enmascaran una lucha dentro de los grupos jerárquicos (maestros y oficiales), o entre los individuos (“mi querido cofrade y no obstante amigo”), motivada por conflictos que pueden estar relacionados bien con el fin de la propia asociación, que tiene como objeto resolverlos (por ejemplo, los problemas de salarios o de clientelas), bien con su funcionamiento (por ejemplo, el acceso a los cargos y a los puestos). Con todo, las asociaciones de este tipo señalan la realidad de la necesidad de identidad, personal y profesional, de hombres solteros que son muy conscientes de su dignidad y de su competencia. Esa conciencia es más aguda entre los oficiales impresores de Lyon: su dominio de la lectura y de la escritura (aunque sus maestros les consideran *levissime literis tinti*, “apenas teñidos de letras”) les lleva a definirse a sí mismos —y cada palabra es significativa—, “como personas libres que se emplean voluntariamente en un estado tan excelente y noble”. También desde este punto de vista, las asociaciones de oficiales están cargadas de expectativas a las que no podrán responder.

La multiplicación de las logias masónicas dos siglos más tarde suele presentarse como hecho que marca la aparición de una nueva forma de asociación cuyo objeto es estructurar la sociedad civil basándose en la libre adhesión de los individuos, al margen de todo control estatal: el “secreto” que reivindican es precisamente el de “asambleas” no oficiales, “por tanto, privadas” —un ámbito privado que se contrapone a lo público en tal concepto—. Según esto, la multiplicación de logias marca una ruptura con un “ámbito de solidaridades seculares e inalterables —la familia, la demarcación, la corporación y el estamento—”. Estas asociaciones también descansan en el principio de la igualdad social y pretenden confiar sólo al “verdadero mérito personal” —combinación de la “virtud” y del “talento”— todo rango y toda promoción de su jerarquía. Pero si suponen una novedad más que una verdadera ruptura, es porque sus únicos fines explícitos son una fe y una moral, porque sus únicas pretensiones son universales y porque, de hecho, son el ámbito de una sensibilidad y no el instrumento de intereses particulares. Seguramente esto es lo que explica que un Estado tan puntilloso como la Monarquía francesa no las viera como “cuerpos” que había que vigilar o prohibir. En cambio el control del Estado es evidente, y anterior, respecto de instituciones como la familia, la comunidad

aldeaniega o la corporación, que le resultan más peligrosas porque son más fundamentales y porque están mejor integradas en el tejido social, tejido que reproducen debido a que persiguen precisamente finalidades concretas, materiales y particulares.

Las logias, lugares neutros que no justifican la intervención del Estado mientras no se transformen en "academias políticas", agrupan tanto a hombres solteros —militares e incluso eclesiásticos— como a hombres casados: el papel primordial que titulares de cargos públicos y negociantes desempeñan en su constitución sugiere que responden a un deseo de salirse del marco estrictamente local, y a las necesidades de categorías sociales que tienen mayor movilidad y que están destinadas a cambiar de posición. Pero no se presentan ni como sustituto de la familia, ni como complemento de la misma, al servicio de sus intereses; son exteriores, ajenas e indiferentes a la familia. En realidad no imponen ninguna ruptura con otras solidaridades anteriores o exteriores ni suponen ninguna elección respecto de ellas, sino que prefieren situarse en otro plano. Su ideología bastante vaga fundamenta una sociabilidad razonable y restringida entre individuos que se han "elegido" y que no se habrían hallado si no se hubieran buscado. Tal sociabilidad recoge las formulaciones de la amistad y alguna de sus prácticas y obligaciones, pero con el fin de vulgarizarlas y de fundir la libertad del individuo, recién conquistada o afianzada, en la armonía de las relaciones interpersonales e igualitarias. La amistad de las logias —una "amistad fraternal", que pone a todos los cofrades en el mismo plano, en espera de los "amigos del género humano"— es funcional: no sólo se busca sino que se impone y se reglamenta. De este modo, es la organización la que adquiere identidad, más que sus propios miembros, lo cual le permitirá evolucionar lentamente con ellos, sin conflictos importantes ni rupturas decisivas.

Sea cual sea su originalidad y su inserción en el movimiento de la Ilustración, la francmasonería forma parte de un movimiento de mayor duración que marca una progresiva mutación de la sociabilidad, o por lo menos de la sociabilidad masculina; porque las mujeres estaban excluidas de las logias, según el *Discurso* de Ramsay (1736-1737), "en beneficio de la pureza de nuestras máximas y de nuestras costumbres". Lo nuevo es la multiplicación, la aparición a la luz del día y luego, al menos en ciertos casos, la institucionalización de asambleas regulares de amigos que se reúnen por un interés común científico o intelectual, religioso o laico o, a veces, político, o simplemente por el gusto de tener un "trato cortés" o de conversar.

Los príncipes del Renacimiento, ya fueran los Médicis o los Farnesio, dieron ejemplo de estas reuniones exclusivas de un pequeño grupo de humanistas, artistas, aduladores o simples amigos; de este modo, los distinguían del resto de sus allegados y los admitían en su intimidad. Luis XIV convierte la invitación a Marly en un instrumento para gobernar a la nobleza que se amontona en Versalles. Pero la multiplicación de lugares públicos en las ciudades de los siglos XVII y XVIII, sobre todo en las mayores, crea una situación nueva. Fuera de la residencia familiar, las

tabernas y las “casas de café” o de “chocolate” ofrecen espacios de reunión que enseguida serán utilizados. La generalización de estas prácticas nuevas, aun siendo inocente, suscita la desconfianza de todos los poderes. La Iglesia está en guardia y multiplica las cofradías de penitentes, a las cuales puede vigilar. Por su parte, el Estado siempre está dispuesto a prestar su apoyo a cambio de ejercer su control: por ejemplo, Richelieu con el cenáculo de hombres de letras que hacia 1629 tomaron la costumbre de reunirse una vez por semana en casa de Conrart y con los cuales el cardenal formó la Academia francesa; Napoleón será más discreto con la Sociedad de Arcueil, constituida por Berthollet y Laplace. Al proceder de este modo, Richelieu se sitúa en el cruce de dos tradiciones: la del control que ejerce el poder monárquico sobre las “asambleas” y “cuerpos”, pues se reserva el derecho de autorizarlos mediante cartas patentes, con objeto de vigilarlos y de utilizarlos para sus fines —Colbert sistematizará este sueño de una cultura dirigida para mayor gloria del rey— y la del patronazgo aristocrático, de la cual es buen ejemplo en Roma, a principios del siglo XVII, la tutela que ejerce Federico Cesi, pese a ser muy joven, sobre la Academia de los Lincei desde su creación: “En ella los vínculos de parentesco y los objetivos diplomáticos pesan más, a la hora de admitir a los miembros, que los criterios estrictamente científicos”. También las autoridades municipales ejercen una vigilancia igualmente sospechosa sobre las *“chambrées”* de Provenza en el siglo XVIII, del mismo modo que las madres sobre los muchachos y muchachas, que aprovechan la oscuridad de la velada para empezar a cortejarse.

Sin embargo, el verdadero modelo de las asociaciones libres no vendrá de Italia sino de Inglaterra, con los clubes, cuyo origen parece que se remonta a los siglos XV (con el *Court de bone compagnie*) y XVI (con el *Friday Street* o *Bread Street*, fundado por W. Raleigh, que se reúne en la taberna Mermaid), y que multiplican su número entre los siglos XVII y XVIII. Samuel Pepys y sus amigos van a Wood’s, en Pall Mall, *“for clubbing”*. La Francia de la Ilustración les imita, pero la experiencia de la Revolución llevará a que después de 1815 se cree un sustituto con el nombre de “círculo” para afianzar más su carácter, que no debe ser político. Las reglas, sencillas, se establecen enseguida: socios exclusivamente masculinos una vez más, cuya admisión deciden los propios miembros, con arreglo a criterios de igualdad social y cultural; un local ajeno a la vivienda familiar —en contraposición a los “salones”—, que primeramente se sitúa en un lugar público, por lo general en una taberna o café, y que luego, desde principios del siglo XIX, es exclusivo del grupo, que reserva sólo para los miembros el acceso al mismo; y un objetivo de sociabilidad muy general que tenderá a restringirse para especializarse en la reflexión política, en las discusiones literarias, o sobre todo y de modo más trivial, en el ocio de las clases más acomodadas. El club, asociación libre de toda imposición y sin otro objetivo que sí mismo, opta por ignorar los vínculos con la familia y establece, en realidad, un nuevo modelo de sociabilidad restringida, en estado puro. No hay secreto, ni iniciación, ni programa. Se acabó la referencia a la fraternidad. No hay compromiso con otras

personas, sino adhesión a un simple código de conducta, idéntico para todos los miembros, que no prohíbe ni impone ninguna relación preferente con ninguno de ellos. La convivencia social se libera de las obligaciones de la amistad y al mismo tiempo, de las de la familia: "La vida inglesa —esa muerte del corazón—, la vida de los clubes y de los círculos", escribirá Baudelaire.

## *Masculino-femenino*

Sin embargo, estas nuevas formas de sociabilidad llevan las marcas de su origen en un punto: su carácter casi exclusivamente masculino, en nombre de una estricta separación de sexos, muestra que, a diferencia de los "salones", por ejemplo, no son sólo microsociedades. Suponen la elección del aislamiento, de la segregación a costa de dos rupturas: con la familia y con esa mezcla de sexos y de edades —hombres y mujeres, niños y adultos— que constituyen el marco de la experiencia cotidiana. Los niños quedan excluidos de estas nuevas formas de sociabilidad, y también los adolescentes, para quienes la admisión en el club y en la taberna supondrá el reconocimiento de su condición de hombre adulto, dueño de sus decisiones y de sus medios de existencia. Las mujeres han sido desposeídas hasta de la palabra "círculo", cuando eran ellas las que constituían los círculos en la corte, desde el de María de Médicis —Luis XIII, según nos dice Saint-Simon (II, p. 412), echaba de menos la "majestad de los círculos de la reina, su madre, entre los que se había criado"; Luis XIV los favorecerá alrededor de la "delfina" y de la duquesa de Borgoña— hasta el de "madame Bonaparte". Es cierto que más tarde las mujeres tendrán sus logias o sus clubes, pero siempre cuidadosamente separados, y esta exclusión sistemática sugiere una dimensión distinta en estas asociaciones.

Las razones para explicar o justificar dicha exclusión no faltan: la protección de las buenas costumbres contra la tentación (ésta era la razón que aducía la francmasonería que, en esa época, además, cuenta con muchos solteros y muchos hombres que viajan solos); la estricta división de tareas y de espacios, que confina a las mujeres en el hogar y les prohíbe el acceso a los lugares "públicos" en donde se reúnen los hombres; la menor libertad de que disfrutan en la práctica, sometidas a la autoridad y a la tutela de su padre o de su esposo; su falta de calificación profesional que, en el caso de que trabajen, les impide acceder a los oficios que permiten organizarse en asociaciones. Lo que hay que preguntarse es si todas estas buenas razones valen verdaderamente para las clases acomodadas, en las que las mujeres, que tienen a su servicio numerosos criados, disfrutan de relativa libertad de movimiento e incluso, cuando menos hasta el siglo XVIII, de costumbres. Madame de Saint-Simon es invitada de ordinario a Marly sin su puntilloso esposo, a quien no se le ocurre quejarse de ello, sino todo lo contrario. La befa de que es objeto esta

exclusión de las mujeres confirma que representa un principio fundamental que se ve como tal principio: esto es lo que había comprendido el presidente Maniban cuando desde Toulouse, el 18 de abril de 1742, escribía al cardenal de Fleury “que el día 8 de este mes se ha establecido en una cena de algunas señoras y algunos caballeros de edad madura una orden a la que primero se quería dar el nombre de la Franca Amistad, pero a la que se ha llamado de los Esforzados Caballeros (…) como chanza (…) para contraponerla a la de los francmasones cuyo secreto se ignora y en la que no se admite a mujeres”.

Por consiguiente, lo que constituye el peligro por excelencia es, más aún que una sociabilidad femenina paralela, aun cuando sea contestataria, la mezcla de sexos. Es evidente que los hombres desean estar entre hombres, tanto en el ocio (que, si se incluye en el mismo las discusiones políticas, literarias y científicas, es, con el juego, el objeto principal de estas asociaciones, y lo será cada vez más) como en el trabajo. El segundo sigue separando a los sexos, el desenvolvimiento del primero podría haberlos acercado. Ahora bien, ese deseo de los hombres, cual constante duradera, está presente desde el principio en la gran mayoría de las sociedades de jóvenes —*“royaumes”*, *“abbayes”* o *“corps de la jeunesse”*— que desde los siglos XII y XIII constituyeron, fuera de la Iglesia pero en parte a semejanza suya, las asociaciones más antiguas y más generalizadas —pese a que existen algunas incertidumbres respecto de Inglaterra y de España—. En todos los demás puntos la diferencia es total: la edad de los participantes, la libertad de adhesión, la duración de la participación en el grupo e incluso la procedencia geográfica de sus miembros. Las sociedades juveniles funcionan como solidaridades “temporales” y obligatorias, y se forman en el pueblo o en el barrio; pero son exclusivamente masculinas y, como mucho, se conforman con incluir a las muchachas en las actividades que exijan su presencia, y siempre de manera limitada.

Tradicionalmente se les reconocen cuatro terrenos de actividad. El primero es el control de las costumbres y sobre todo de los matrimonios, en particular mediante la cencerrada; sus víctimas: los adúlteros de ambos sexos, los maridos y mujeres golpeados, los viudos y viudas que se casan con jóvenes solteros. El segundo se sitúa en la frontera de lo policial y de lo militar: la amalgama de la cofradía de juventud y de la milicia municipal llega a constituir, en la Provenza del siglo XVIII, un resultado ligado a una “folclorización” de tropas mediocres que el afianzamiento de la paz real, muchísimo mejor armada, ha hecho inútiles. Sin embargo, en Nivelles, en el siglo XVII, en el Brabante que cruzan las tropas de todos los campos, jóvenes y compañías burguesas o *“serments”* multiplican los conflictos entre sí y con las autoridades, y desfilan juntos el día de san Miguel en la plaza mayor; y cuando unos hombres borrachos amartillan sus fusiles, en octubre de 1695, contra los burgueses, se corre a buscar “a los de la juventud”, que detienen a dos. Nada hay de extraño en ello: los “jóvenes” son numerosos —a veces casi tanto como los jefes de familia útiles—,

están ya organizados y agrupados, más habituados a luchar y dispuestos con gusto a pelearse.

De los dos últimos cometidos de la juventud, uno —la organización de fiestas—, parece que progresa en el siglo XVIII, con la multiplicación, la vulgarización y la laicización de las mismas; en cambio, el otro —la expresión, a través del carnaval y de otros rituales o prácticas de inversión, de una contestación política que adopta la forma de la befa—, parece que desde el siglo XVI está sometido a una vigilancia cada vez más estricta. En todos los casos la *abbaye* de juventud interviene como voz y brazo de toda la comunidad. Tiene todas las apariencias, si no los poderes, de una institución, y sólo nos interesaría de modo indirecto si su estructura de grupo de edad —más que de clase de edad *stricto sensu*— no incitara a ver en ella otras funciones, esenciales para la formación y el afianzamiento de la personalidad.

Efectivamente, por un lado, se sitúa entre las dos etapas del paso de la infancia a la edad adulta: la pubertad, anterior al ingreso en sus filas, y el matrimonio —o la emigración—, que marca la salida de las mismas. El creciente retraso de la edad de casarse, más acentuado aún en los hombres que en las mujeres, permite que la *abbaye* cubra un espacio de tiempo que tiende a alargarse y que puede durar sus buenos diez años, entre los quince y los veinticinco. De este modo, la *abbaye* asume una ruptura con el grupo de origen —la familia— y prepara la reintegración de pleno derecho en la sociedad adulta que es la de los jefes de familia: aparecen, pues, las dos etapas consabidas de todo rito de paso. Mientras llega esa reintegración, la *abbaye* constituye una estructura para acoger a los jóvenes, con una posición intermedia reconocida por los iguales —los “jóvenes”— y admitida o tolerada por los “superiores” —los adultos.

Este cometido se ajusta a las prácticas de educación más corrientes. Los niños de ambos sexos son criados juntos por las mujeres hasta los nueve o diez años. Después, los niños pasan de las “manos de las mujeres” a las de los hombres —el padre u otros adultos en los que éste delega su autoridad—, mientras que las niñas continúan en el hogar —o en un hogar ajeno elegido expresamente— el aprendizaje progresivo de las tareas y de las responsabilidades domésticas. La separación máxima de los sexos coincide con este largo periodo intermedio comprendido entre los diez y los veinte o veinticinco años.

Sean cuales sean las funciones que le reconoce o tolera la comunidad, la “juventud” ha de intervenir y, por ende, ha de socializar el comportamiento de sus miembros en dos grandes grupos de conflictos. El primer grupo opone a los varones jóvenes, excluidos del poder, del matrimonio y de los bienes, a sus padres, que son los amos en todas partes —y en la Francia de derecho escrito, los amos absolutos— del casamiento de estos jóvenes, de sus condiciones materiales y de la elección de la pareja: los cometidos que se le reconocen a la “juventud” organizada sugieren que los padres prefirieron asociarla a la vida de la colectividad antes que ceder de ningún modo en todos estos terrenos. Respecto al segundo grupo de conflictos, que opone y

divide a las familias, los "jóvenes" disponen de un poder potencial de mediación o de rechazo: el ejercicio de este poder entre dos (por medio del amor o de la amistad), valorizado por la literatura y tradicionalmente condenado al fracaso (de Romeo y Julieta a la fuga de Jacques y Daniel en *Los Thibault*), tiene un polo opuesto, que hasta ahora ha quedado en la sombra: el ejercicio colectivo que de él se hace.

En realidad y sobre todo, la organización de la juventud tiene asignado, y, según parece, con el acuerdo más o menos tácito de los adultos, un último cometido primordial: que los varones jóvenes aprendan y asuman sus papeles sexuales en la sociedad en que están destinados a vivir y que les presenta "una condición masculina caracterizada e institucionalizada". De ahí que se insista en la diferencia e incluso en la agresividad respecto al otro sexo. Agresividad que el individuo solo también puede expresar: por ejemplo, el joven Valentin Jamerey-Duval, a los quince años, pide a sus sucesivos amos —granjeros, pastores, molineros, etcétera— tener que obedecerles sólo a ellos y nunca a sus mujeres. En vano, desde luego, lo cual le obliga regularmente a dejar su puesto: "Sin conocerlo [el otro sexo], me había figurado que una liga defensiva de la protección de un hombre me pondría a cubierto de sus ataques". Pero el grupo, que canaliza esta agresividad y que a veces la desata, dispone, para expresarla, de un dispositivo más amplio y más eficaz, y también más movilizador y más coactivo respecto de los miembros que caigan en la tentación de vacilar. La elección de las víctimas de sus cencerradas es denotativa de las intenciones subyacentes. En efecto, ¿por qué la toma con el viudo y la viuda que se casan con un soltero o una soltera, mientras que para la mayoría de los jóvenes la vía de ascenso social más deseada es el matrimonio con una viuda más rica que ellos, en primer lugar la de sus maestros, en el caso de los artesanos? ¿Por qué la toma, sin hacer distinciones, con el adulterio que, cuando es masculino, solamente afecta a los "jóvenes" si atañe a una soltera, y cuando es femenino, puede redundar en provecho suyo? ¿Por qué dedica esa atención tan especial a las parejas en que las mujeres pegan a sus maridos? Es probable que se quisiera condenar cualquier pretensión femenina de llevar los pantalones, pero el hecho de recordar la jerarquía de los sexos y de los papeles que les corresponden implica también la denuncia de la "abdicación" del hombre y, quizá también, del placer perverso que le produce. Los grabados que muestran a los maridos recibiendo azotes con los calzones bajados evocan la azotaina que mademoiselle Lambercier propinó a Jean-Jacques cuando aún era niño: "Tras la ejecución, me pareció que había sido menos terrible sufrirla que esperarla, y lo más raro es que este castigo me hizo tomar más afecto aún a la que me lo había impuesto (…): pues había hallado en el dolor, incluso en la vergüenza, una mezcla de sensualidad que me había dejado más deseo que temor de sufrirlo de nuevo de la misma mano (…). Como mademoiselle Lambercier había advertido sin duda por algún indicio que este castigo no conseguía su fin, declaró que renunciaba a él (…). Hasta entonces dormíamos en su cámara (…). Dos días después nos mandaron dormir en otra cámara, y en adelante tuve el honor, sin el cual me habría pasado muy bien, de

que me trataran como un muchacho. ¿Quién hubiera pensado que este castigo infantil que recibí a los ocho años de una mujer de treinta determinaría mis gustos, mis deseos, mis pasiones y a mí mismo para el resto de mi vida (…)?”.

Jamerey-Duval, Rousseau: los individuos —y, en ambos casos, individuos singulares que reivindican su condición excepcional de “bastardos sociales” para asumirla mejor— aprenden en el siglo XVIII a decir claramente, o mejor dicho a escribir —lo cual es a la vez más y menos— lo que antes pertenecía y en otros ámbitos sigue perteneciendo —sobre todo entre los grupos, conservadores por naturaleza— a la esfera de lo omiso, de lo que no se expresa con la palabra sino, todo lo más, con el gesto. La “*abbaye* de juventud” está destinada a dispersarse cuando se casen sus miembros, sin que se pueda saber si ha conseguido crear vínculos duraderos entre ellos, o si siquiera lo ha intentado. Su organización, su jerarquía, la discontinuidad e incluso la brutalidad de sus intervenciones no creaban un ámbito muy favorable al desenvolvimiento de relaciones de intimidad afectiva entre dos o entre varios. En realidad, funciona como instrumento de socialización y como tal instrumento será contestada, marginada o “folclorizada” por la acción de los adultos.

Las autoridades se dotan de sus propios medios de control y ya no tienen necesidad de que la “juventud” les preste ayuda en caso de problemas graves. Entre la milicia de fines del reinado de Luis XIV y la generalización del reclutamiento, acaparan, no sin resistencia de los interesados y de sus familias, el control exclusivo de la utilización militar de los jóvenes, y les imponen sus procedimientos de alistamiento, de organización y de estructuración. Estas mismas autoridades, ya sean municipales o eclesiásticas, toleran cada vez menos las cencerradas y “otras mojigangas”, que les parecen otros tantos “desórdenes”: sólo la preparación de las fiestas se salva, a lo sumo, de sus prohibiciones. Nuevos grupos, de base profesional o social, o fundados en la vecindad, recuperan o imitan en la ciudad la estructura de las sociedades juveniles e incluso terminan admitiendo a hombres casados. Por añadidura, a dichas sociedades se les van negando o retirando paulatinamente sus funciones de educación y de socialización, en las que les hace la competencia el desenvolvimiento paralelo de instituciones nuevas cuyo objetivo explícito es la “disciplina”; tales instituciones son, por orden de aparición, el aprendizaje profesional, el colegio y el ejército. La parte que se dejaba a la espontaneidad y a la autonomía del grupo de edad se restringe por efecto del mayor control de los adultos sobre la formación de los niños y de los adolescentes: un control que no sólo tiene la ventaja de la fuerza y de la imposición, sino también la de la eficacia y la especialización. Como consecuencia de ello, los lugares, las edades, las prácticas y hasta las finalidades de la amistad sufrirán una profunda modificación.

## *Los tiempos de la adolescencia*

Cuando Philippe Ariès contestó a las críticas de Natalie Davis acerca de las relaciones entre “*abbayes* de juventud” y una “adolescencia” en la que él veía un descubrimiento o una creación del siglo XVIII, subrayó la mutación que había supuesto en “la educación, esto es, la transmisión del saber y de los valores”, ya desde la Edad Media, el aprendizaje, que, al generalizarse, “tiende (…) a destruir (…) el sistema de las clases de edad” y “fuerza a los niños a vivir en medio de los adultos, que de este modo les comunican la experiencia y la corrección”. Por su parte, Alan MacFarlane piensa que lo que él considera debilidad del sentimiento de la continuidad familiar y de los vínculos afectivos entre padres e hijos en la Inglaterra medieval y moderna, se explica por la costumbre en todos los niveles sociales, del campesinado a la aristocracia, de “colocar” muy temprano al niño como criado, obrero agrícola, aprendiz, “alumno” o paje en otra familia.

Sin embargo, en ambos casos la “educación” sigue realizándose dentro de una familia, en la que, como mucho, el carácter jerárquico —la autoridad del padre— se ve reforzado a expensas de los sentimientos y de los vínculos horizontales entre “iguales”, miembros de la misma generación; aunque no lo bastante para no dejar cierto margen de libertad y la posibilidad de reconstituir esos vínculos con otros muchachos de la misma edad, aisladamente o en grupo. El hecho de que estos chicos se encuentren en la misma situación y alejados de la familia de origen puede hacer los vínculos más fáciles y más necesarios: la amistad de Jean-Jacques y de su primo hermano Bernard, “que no abusaba demasiado de la predilección que tenían por él en la casa como hijo de mi tutor”: “En poco tiempo sentí por él más afecto del que había sentido por mi hermano, y nunca se borró”, data de su estancia común en casa de los Lambercier en donde habían entrado juntos como pupilos.

El colegio marcará una ruptura más profunda cuya historia tiene una influencia decisiva en la época moderna. Su nacimiento —en realidad, se trata de un ajuste gradual a partir de una innovación inicial, en un ambiente de gran demanda por parte de las familias y de mucha competencia entre las ciudades, los Estados, las confesiones, los sectores religiosos y los sectores laicos—, su implantación nacional e internacional, los individuos que lo componen, la organización, el ambiente y la finalidad de los estudios que ofrece, y la imitación de que es objeto por parte de otras instituciones educativas especializadas se han venido estudiando desde hace unos treinta años. Lo esencial, lo que a nosotros nos interesa, es el nuevo control de la infancia y de la adolescencia que el colegio ofrece como modelo educativo, en lugares separados y si cabe cerrados, bajo la autoridad exclusiva de un grupo coherente de especialistas adultos, modelo que para las familias es a la vez tranquilizador y fascinante. Este programa educativo supone: la reunión de los alumnos en un solo establecimiento en donde podrán seguir todo el ciclo de nuestra actual enseñanza secundaria, desde el sexto grado hasta la Lógica y la Física; la división de los alumnos por clases, según las exigencias racionalmente formuladas de un programa de estudios y de un aprendizaje progresivo de los conocimientos; una

disciplina que aspira a ser total y constante —día y noche—, de la que es modelo el internado y que sirve de referencia aceptada o impuesta entre los “pupileros” y otros “pedagogos” que acogen a los externos; y, por último, una pedagogía que hace hincapié en la modernidad de los contenidos, en la eficacia de los métodos y en la calidad, tanto en el aspecto religioso como en el moral y el intelectual, de los resultados finales; resultados que permitirán a los jóvenes hacer buen papel en la sociedad y ejercer los cargos y profesiones que las familias desean y a los que pueden tener acceso por su posición, su fortuna, su red de relaciones, o por puro azar.

Como es de suponer, la distancia entre los principios y la realidad será grande, sobre todo en cuanto se dejan a un lado los establecimientos más prestigiosos: sólo los centros más grandes ofrecen todo el ciclo de estudios con personal de suficiente calidad hasta el final, la diferencia de edades dentro de la misma clase es bastante pronunciada hasta el siglo XVIII y la disciplina tarda tiempo en vencer una violencia que se expresa diariamente en las peleas y que a veces, durante más tiempo aún en Inglaterra que en Francia, llega hasta la rebelión: una rebelión contra la que ha de intervenir el ejército.

No obstante, la propia ambición del colegio hace que éste se base en una ambigüedad que genera tensiones muy fuertes. Por un lado, tiende a instituir clases de edad homogénea y, obviando los vínculos familiares e incluso las desigualdades sociales, a darles una cohesión que nunca habían tenido en la vida corriente; en este aspecto, repite la experiencia de la formación guerrera de la caballería, aunque en mucho mayor grado y para una gama de grupos sociales y de ocupaciones ulteriores mucho más amplia. Por el otro, trata de quebrantar la solidaridad entre los alumnos mediante la competencia, la vigilancia constante, el fomento de la delación y los castigos corporales (que siempre son aplicados por uno de los propios alumnos) a fin de establecer un solo vínculo, vertical en este caso, entre cada alumno y el maestro: ambición que será también, en el paso del siglo XVIII al XIX, la del nuevo y “moderno” sistema penitenciario, y con efectos del mismo tipo.

Como siempre, las familias se sitúan en una posición intermedia, o mejor dicho juegan con dos barajas, preocupadas por el momento presente, interesadas por el futuro. Apoyan la disciplina escolar pues, en su opinión, garantiza la rentabilidad de la inversión, siempre costosa, que han realizado; pero esperan que, después del colegio, dicha inversión obtendrá resultados que suponen la formación de vínculos duraderos dentro del mismo. Realidad francesa: en el colegio, los niños hacen “conocimientos y amistades ventajosos que a menudo duran hasta el final de sus vidas”, escribe en 1687 P. Coustel. Realidad italiana también, a la que se añade además la indiferencia, normal en un país dividido políticamente, en cuanto al lugar y la situación de la carrera futura; muestra de ello es una carta, con fecha de 7 de octubre de 1705, de un senador de Bolonia, Vincenzo Ferdinando Ranuzzi Cospi, a su hijo, Marco Antonio, al que ha matriculado en el colegio de Parma: “Pensad que si en ese colegio hacéis amistades con compañeros que saldrán de allí en la misma época

que vos, si Dios os da la larga vida que os deseo (…), que saldrán de allí, digo, prelados, cardenales, embajadores, generales del ejército y hombres de tanta importancia que, gracias a la amistad que hayáis podido hacer con ellos, podrán ser la fortuna de la casa en que Dios os hizo nacer”.

El compromiso entre la solidaridad contestataria de los jóvenes y la obediencia al maestro, que las palabras de este padre de familia esbozan (pues había hecho suyo el mensaje publicitario de los responsables del colegio) prefigura el fenómeno de las promociones. Éstas son clases de edad, en el sentido propio del término, que no se extinguen ya con el final de la adolescencia, sino que, pese a no tener existencia institucional reconocida, acompañarán al individuo durante el resto de su vida. Su contenido se precisará aún más con la multiplicación de escuelas religiosas y laicas que prolongan el colegio con el fin de dar una formación profesional para carreras concretas: noviciados y seminarios (desde fines del siglo XVI), “colegios de marina” y “compañías de cadetes” desde fines del siglo XVII, “escuelas militares” desde mediados del siglo XVIII: la Escuela Militar de París fue fundada en 1751 siguiendo el modelo de las academias de San Petersburgo y de Berlín, con posterioridad a la Escuela de Ingeniería Militar de Mezières (1748) y con anterioridad a la de artillería de La Fère (1756). La multiplicación de estos centros, que combinan la educación escolar y técnica y la fusión en un mismo molde de individuos procedentes de medios distintos, anuncia un programa de formación común y selectiva de los mandos del Estado.

Esto sólo atañe por el momento a una elite, pues, incluso en las capas sociales más acomodadas, los métodos tradicionales, o los que se han renovado en el siglo XVIII, como el preceptor o la formación en el propio lugar de trabajo, siguen teniendo sus partidarios. Ahora bien, las cifras de que disponemos —los 48 000 alumnos en todos los colegios de Francia en 1789, o los 40 000 de los colegios jesuitas ya en 1627-1629— pueden inducirnos a error, puesto que, al igual que las universidades inglesas de principios del siglo XVII, estos colegios acogen en realidad a dos categorías de alumnos: los que son primogénitos y los que no lo son. Los primeros pueden seguir sólo una parte de los estudios, no terminar el ciclo o, en cualquier caso, conformarse con una formación humanista general: su carrera, salvo en ocasiones excepcionales, se la deberán a su familia, cuya continuidad han de garantizar. Los segundos sólo podrán contar con su propio éxito profesional, en la Iglesia, el ejército, la administración y los cargos públicos, en el caso de Francia, y también en las profesiones liberales y los negocios, en el caso de Inglaterra. Las carreras de los segundones, que por lo general serán carreras de solteros, les permitirán que conserven y mantengan sus amistades juveniles con sus iguales, quienes seguirán el mismo camino. Si tienen suerte, también les permitirán que saquen beneficio de las amistades que hayan sabido trabar con los “primogénitos” y con los segundones de familias más ricas que las suyas.

El colegio crea, debido a sus propias imposiciones, un ámbito favorable para que prosperen las amistades totales y apasionadas. Al aislar a la adolescencia la convierte en la edad por excelencia de un sentimiento cuyos contenido y lenguaje quizá sigan siendo los mismos (no es posible saberlo), pero que tiende a cambiar desde el punto de vista del entorno social, espacial y temporal: este sentimiento ya no debe nada a la familia, por lo menos al principio; su último semblante podrá ser el desinterés absoluto, a veces duradero, pero también podrá ocultar atracciones que a los maestros les parecen en seguida turbias; tiene la posibilidad de durar, si no la garantía; su experiencia, anterior al amor desde el punto de vista cronológico, representa el primer descubrimiento de "la otra persona" y, en tal concepto, puede desempeñar un papel crucial en la caracterización de la identidad personal.

Otra novedad: el hecho de que entre esas mismas categorías sociales se generalice respecto de la educación de las niñas la utilización de los conventos y, posteriormente, la de las nuevas congregaciones religiosas creadas para hacerse cargo de la enseñanza entre los siglos XVI y XVII (Ursulinas, Salesas, Damas de San Luis de Saint-Cyr) sitúa por primera vez a ambos sexos en el mismo plano: "La condesa de La Marck (…) hija del duque de Rohan (…) era amiga íntima de madame de Saint-Simon, y también lo era mucho de madame de Lauzun [su hermana], antiguas compañeras de convento". Los lloros de ambas hermanas al morir la primera, en 1706, disgustarán al rey, "que conocía poco las leyes de la naturaleza y las emociones del corazón", mientras que Saint-Simon se siente "muy conmovido" por las amargas lágrimas de su esposa (II, pp. 554-555).

Es obvio que todos estos cambios no han hecho más que iniciarse, y el siglo XIX será mucho más expresivo acerca de las amistades de colegio o de convento que el siglo XVIII. No obstante indican una dirección, la de una modificación de las reglas del juego en favor de la ampliación de los horizontes de la vida social. A través de la amistad entablada libremente —"reconocida" en el caso de Montaigne y La Boétie, buscada y prometida mutuamente en el caso de Saint-Simon y sus amigos de la corte —, el adulto afirmaba su autonomía respecto del círculo construido pacientemente alrededor de la familia y respecto de los vínculos superficiales y necesarios que acompañan a toda sociabilidad. Ahora bien, a partir del siglo XVII en Inglaterra y del XVIII en Francia y en el resto de Europa, esos mismos hombres adultos se esfuerzan precisamente en organizar, codificar e institucionalizar esa sociabilidad, en hacerla agradable y sosegadora: un ámbito que les permita sentirse en igualdad con otros hombres. Optan por la convivencia social.

No obstante los círculos familiares no desaparecen; siguen siendo la norma necesaria para la mayoría de la población, sobre todo en el campo. En cambio, la creatividad y la fuerza de expansión de los parentescos espirituales parecen en vías de extinción: por ese lado predomina la moderación y la prudencia. En efecto, de ahora en adelante la familia tendrá como principal interlocutor no ya a otras familias, sino al Estado, que, a cambio de su protección, la obliga o la anima a encerrarse en sí

misma y a cortar los múltiples vínculos que la rodean. El tiempo de la amistad se convierte así en un paréntesis nuevo entre infancia y edad adulta en el que se inserta una adolescencia prolongada: tiempo de espera y de formación, y también de las opciones y de los compromisos personales que, al ser decididos libremente, podrán ser duraderos; eso lo decidirá cada cual.

Aparentemente, el carácter, la moral y la manera de vivir de Boswell no tienen nada que ver con los del reverendo William Johnson Temple. Ambos se conocieron en la Universidad de Edimburgo, nunca dejarán de escribirse y de confiarse uno al otro durante treinta años, y Boswell designará como albacea de su testamento a Temple, quien el día 24 de junio de 1767 le escribía: "Vuestra amistad es, creo yo, la única dicha de mi vida; pues las personas de mi familia son en verdad mis peores enemigos: un padre cruel, un hermano ingrato (…). ¡Oh Boswell creedme, os quiero como a mí mismo, y cuando muera, agradeceré a Dios, por encima de todo, que me haya dado vuestra amistad!".

# Familias. Viviendas y cohabitaciones

Alain Collomp

El pintor Alberto Durero nos dejó varios dibujos, en muchos casos coloreados con acuarela, que representan casas de pueblos o de barrios de ciudades alemanas, austriacas e italianas y que datan de fines del siglo XV o de los primeros años del siglo XVI. Imágenes de gran valor por sus cualidades artísticas, pero también por la agudeza de la mirada de Durero y por la minuciosa observación de los detalles de estos dibujos, ya figuren casas, un bosquecillo de árboles, una liebre, o dos peonías medio marchitas. En los dibujos de edificios, nos hallamos ante una representación exacta de los materiales de construcción: ladrillos vistos o recubiertos de enlucido en las lindas casas de entramado leñoso del barrio de la capilla de San Juan, en Nuremberg, con sus tejados de pronunciada pendiente; casonas aisladas unas de otras, de planta cuadrada, con sus inmensas techumbres de paja, apelotonadas en un vallecito a la sombra de un bosquecillo de árboles centenarios, en el pueblo de Kalchreut; casas de piedra con tejados de poca inclinación, apiñadas unas contra otras dentro de las murallas del pueblo fortificado de Arco, en Italia. Esta última acuarela deja adivinar la admiración del artista germánico al pintar una vegetación de colores nuevos (esas hojas azuladas de los olivos), y al reproducir la luz del campo meridional que acaba de descubrir. Estos bosquejos de casas tomados del natural, Durero los volverá a utilizar, a veces, en grabados; por ejemplo en *El hijo pródigo* (hacia 1498). La escena bíblica sirve de pretexto para mostrar el patio de una granja alemana, rodeado de edificios con los muros horadados por escasas ventanas, o simplemente por ventanillos, con achaparradas puertas en los exiguos pisos bajos e inmensas techumbres de paja.

## Representaciones. De la casa al interior doméstico

Todas estas imágenes son un valioso documento sobre la construcción de las casas de burgueses o de humildes campesinos de principios del siglo XVI. Las casas de la región de Nuremberg se asemejan mucho en su forma, volúmenes y materiales, a las de los pueblos germánicos y alsacianos de dos o tres siglos más tarde; y las casas de pueblos italianos dibujadas por Durero durante su primer viaje a Venecia presentan ya las características de las casas que se construyen en Italia o en la Francia meridional todavía en el siglo XVIII. Así pues, los grandes tipos regionales de

construcción doméstica que se inventarían hoy en Italia, en Francia, y también en Inglaterra a partir del conjunto de edificios que aún existe y que por lo general, es de construcción más reciente, se encuentran ya en la pintura alemana o flamenca de principios del siglo XVI. Ello indica la permanencia secular de las técnicas de construcción de las casas, y de sus características, desde luego con transformaciones con mejoras entre los siglos XVI y XIX, pero, todavía más, con caracteres estables, en cada región, tanto de tipo cultural como material. Pero los dibujos y acuarelas de Durero que representan viviendas nos dejan fuera de unas casas en las que nos está vedada la entrada.

## *Peeter Brueghel o la granja flamenca*

Un poco más tarde que Durero, Peeter Brueghel, llamado “el Viejo”, también pinta con precisión casas de pueblos flamencos, construcciones de entramado leñoso y adobe (algunas pocas casonas son enteramente de ladrillo con la fachada rematada por hastial en escalera), y grandes techumbres de paja. Pero, afortunadamente, Brueghel nos deja penetrar a veces en ciertas moradas. Conocemos la *Visita a la granja* por dos copias de los hijos de Peeter Brueghel “el Viejo”, una de Brueghel “el Joven”, pintura policroma sobre tabla, otra de Brueghel de Velours, con arreglo a un original perdido del padre, seguramente una grisalla. En ambas versiones, muy parecidas, nos encontramos en la amplia sala de una granja. En ella tenemos el inventario descriptivo de un mobiliario campesino de la segunda mitad del siglo XVI, con el gran arquibanco con respaldo y brazos; la silla baja y el silloncito de niño; la cuna, en primer plano, en la que está durmiendo un perrito; la mesa redondeada, cubierta por un mantel blanco (el mantel blanco que encontraremos de nuevo en los interiores campesinos de los hermanos Le Nain), sobre la que hay unas escudillas con sopas de leche (los moradores tienen vacas pues un hombre y una mujer están haciendo mantequilla en la mantequera). Lo más sorprendente es el fogón central, en el mismo suelo, en el que se calienta un enorme caldero colgado de grandes llares. La madre que da el pecho al niñito se está calentando, con la mano extendida hacia la lumbre, al igual que el segundo de los tres niños, sentado en el silloncito con los pies y las piernas al aire. El padre, que parece el amo de la casa (menos joven que la madre), recibe a tres visitantes. En segundo plano, detrás de lo que parece ser una familia conyugal de un matrimonio con sus hijos pequeños, pueden contarse otras cinco personas que, según parece, forman parte de la gente de la casa: un hombre sentado en el arquibanco; otro, el único sentado a la mesa, que está bebiéndose la sopa; el hombre y la mujer atareados con la mantequera; y, por último, una joven en el hueco de la puerta (una puerta de madera maciza coronada por un montante de vidrio emplomado), que entra o sale, no se sabe.

Estamos en la sala de una granja flamenca en el momento de la comida. Los adultos se hallan absortos en sus ocupaciones, salvo el de más edad, quien, como el mayor de los niños (también con las piernas al aire), está vuelto hacia dos de los visitantes. Nada se sabe de los vínculos que pueden unir entre sí a los distintos protagonistas de esta escena campesina (¿están emparentados?). En esta ocasión, es probable que el cuadro no se pintara para dar un inventario documental o pintoresco de un interior campesino, sino con un objetivo alegórico, seguramente, que pretende ilustrar algún proverbio o una escena bíblica, cosa frecuente en la pintura flamenca del siglo XVI, y que tiene una finalidad moralizadora. Los visitantes son burgueses acomodados, como su indumentaria indica. ¿Visitan a una recién parida o quizá, como se ha supuesto, van a ver al niño mayor, que da la impresión de estar conversando con la señora en primer plano, y que podría ser su hijo o algún pequeño pariente al que se está criando en casa de estos campesinos?

En las escenas de género de los pintores flamencos de los siglos XVI y XVII, cuadros que corresponden a la gran demanda existente entre los compradores de la época, el interés puramente documental se sitúa, por lo general, en segundo plano. Detrás de la pintura real de aspectos diarios de la vida campesina o burguesa, suele ocultarse, tanto en los interiores de Vermeer, como en esta *Visita a la granja* de Brueghel, y según un lenguaje más o menos codificado que los aficionados conocen, un significado en cierto modo sentencioso. Los objetos usuales que se encuentran reunidos en estas escenas de interior aparecen en ellas con un fin simbólico concreto, como en las naturalezas muertas de la época, con frecuencia pinturas de “vanitas”. Sería peligroso ceñirse demasiado al valor documental de estos objetos y valorar excesivamente estas representaciones de interiores campesinos o burgueses como documentos auténticos, “tomados del natural”, que nos restituyen con exactitud la vida diaria de los campesinos o de los comerciantes flamencos.

## *Los interiores campesinos de los hermanos Le Nain*

El mismo riesgo de interpretación errónea existe, respecto a Francia, en el siglo XVII, con esas pinturas de “interiores campesinos” de los hermanos Le Nain. La célebre *Comida de campesinos* de 1642, o *La familia de campesinos* del Museo del Louvre no son representaciones reales de grupos familiares de residencia. Los hermanos Le Nain tenían demasiado talento y también demasiado sentido de la comercialización de sus obras para que se les puedan atribuir preocupaciones de índole social (o solamente sociológica) en la figuración de los campesinos que representan. En *La familia de campesinos*, la reunión de esa delgada anciana de labios fruncidos y de esos hombres maduros con un hombre más joven y unos niños serios que están tocando el violín y el flautín, evoca, más que la representación de un

grupo familiar bajo el mismo techo, el tema de las edades de la vida, tan caro a los pintores italianos desde Tiziano hasta los caravaggistas.

En estos cuadros, el desarrollo de la comida apenas está sugerido. Los hermanos Le Nain evitan la sobrecarga un tanto ordinaria de detalles culinarios y prefieren aligerar la composición y darle un sentido simbólico casi irreal y atemporal. En la *Comida de campesinos*, pintan un mantel —y no una mesa puesta—, paño blanco demasiado grande para el banco sobre el que se halla extendido, sólo con la jarra de vino, una hogaza de pan y el cuchillo que empieza a cortarlo; en otros cuadros, la escudilla de estaño sobre su correspondiente plato, una sola cuchara.

El escenario de los interiores campesinos de los hermanos Le Nain siempre es el mismo: el techo tiene una extraña elevación; la chimenea, grandes dimensiones. La habitación parece amplia, más decorado teatral que pintura verídica de las ahumadas chozas de campesinos pobres. El mobiliario es escaso: uno o dos bancos, algunas sillas y banquetas. La cama, o camas, que siempre estaban colocadas en las salas de las casas campesinas, raras veces se hallan representadas en el cuadro. Sin embargo, en un rincón de la *Comida de campesinos* puede verse un tornalecho de columnas con su gotera en tela de terciopelo.

## *En la ciudad*

Los interiores flamencos y holandeses pintados en esa misma época ofrecen representaciones más precisas del mobiliario y de la arquitectura de las casas. Pieter de Hooch nos hace entrar en las salas de familias de la ciudad, o en aposentos en hilera cuando se trata de las familias más acomodadas. La luz del norte que penetra por ventanas altas, se refleja en el damero de suelos refulgentes de limpieza y realza la pátina de los muebles. La *alcôve* cerrada se halla en el rincón sombrío. La holgura, el orden tranquilo, cierto sentido del bienestar y de las comodidades son evidentes. Otros pintores flamencos, Adriaen Brouwer, David Teniers, se inclinan hacia el género popular y pintoresco. Sus interiores son sucios, desordenados, el mobiliario se limita a algún tonel partido por la mitad que sirve de mesa, y a troncos que hacen de asientos.

Escenas de género popular pintadas de cualquier modo por A. Brouwer, esbozos de viajes de Durero, proverbios ilustrados de los Brueghel, tranquilas composiciones de los hermanos Le Nain, que, como *La lechera* o *La callejuela* de Vermeer, supieron fijar el instante para la eternidad: todas estas imágenes pintadas constituyen documentos fascinantes para el historiador; pero, como fuentes, resultan insuficientes para llegar a conocer cómo vivían los labradores flamencos y alemanes de los siglos XVI y XVII, o esos campesinos de la región de Laon que pintaron los hermanos Le Nain. De manera más general, aprehender la composición del grupo de personas que

vivían bajo un mismo techo en los pueblos y burgos de Europa occidental, sobre todo de la Francia rural, entre el siglo XVI y principios del siglo XIX, saber en qué tipo de casas se cobijaban esas familias campesinas según la época y el lugar, exige recurrir a otras fuentes, principalmente a fuentes escritas.

## Modos de habitar

¿Cuántas personas viven juntas en esas casas bajas hechas de madera, de adobe y de paja, en los pueblos de la región de Auge o de Sologne? ¿Cuántas en esas casonas de entramado de madera con galería y patio interior, en los pueblos de la llanura alsaciana? ¿Cuántas en esas estrechas casas de piedra, dispuestas en altura y apretadas unas contra otras en los pueblos de Provenza? No se trata sólo de contar el número de personas que componen el grupo doméstico, variable en cada casa a lo largo del tiempo, con arreglo a los nacimientos y defunciones, a los casamientos y partidas, sino sobre todo de conocer los vínculos de parentesco que las unen entre sí. ¿Las familias campesinas de Francia, Inglaterra o Alemania presentaban en todas partes la misma estructura, entre los siglos XVI y XVIII, "reducidas" a la familia simple, llamada "nuclear", que se compone únicamente del padre, de la madre y de sus hijos?, ¿o bien vivían en grandes grupos de apariencia patriarcal?

Sin embargo, saber cómo se reparten el espacio interior de las casas los distintos miembros de un mismo grupo familiar, para dormir, comer y trabajar no basta para comprender el funcionamiento de sistemas familiares que pueden diferir de un país a otro, de una región a otra; del mismo modo que la forma y estructura de los edificios puede variar en el tiempo y en el espacio. Los distintos sistemas familiares van unidos no sólo a condiciones económicas, sino también jurídicas. El derecho familiar y sus variaciones, esa "geografía consuetudinaria" que ha estudiado Jean Yver, las modalidades de la transmisión de patrimonios de padres a hijos influyen en el tamaño y estructura de las familias.

La casa campesina no es únicamente un edificio en donde reside un grupo familiar. Por lo general, cobija también los animales que pertenecen a dicho grupo, las reservas alimentarias, las cosechas entrojadas y los instrumentos de trabajo. Es, a la par, una unidad de residencia y una unidad económica de producción, la *domus* de la que habla Emmanuel Le Roy Ladurie en relación con el pueblo de Montaillou, el *ousta* u *ostal* de las regiones de la lengua de oc, el *Hof* de Alsacia y de las regiones germánicas, entidades que engloban, a la vez, los edificios y las tierras de cultivo, pero, también, el patronímico que se relaciona con ellos y, algunas veces, como en Alsacia, el blasón de la familia ocupante. En las divisiones del espacio aldeaniego, la casa, *domus, ousta* u *Hof* designa el conjunto de bienes privados que posee la unidad familiar, en contraposición a los lugares y bienes comunes del conjunto de los

habitantes del pueblo: vías de paso, pastos comunales, hasta eras comunes, como se encuentran en las tierras de caserío muy concentrado, en Provenza o en Languedoc.

## *Una vivienda evolutiva*

Las superficies construidas pertenecientes a una unidad familiar no eran inmutables. La asignación de cada parte podía cambiar en el transcurso de las generaciones, con arreglo a las necesidades. En el siglo XVII, al igual que se hace actualmente, se transformaba una parte de troje en cámara suplementaria que se añadía a las preexistentes. En otros lugares, se dividía una vivienda en dos tras haber hecho partición entre padres e hijos, o entre hermanos. Se construían edificios suplementarios en el mismo patio, para cobijar a los ancianos padres que se retiraban de la explotación o para acoplar a un hijo que se casaba. Cuando, en 1788, el matrimonio Jargot, jornaleros del pueblo de Courcelles, situado en la comarca de Auxois, en Borgoña, casa a su primogénito, éste se queda a vivir con ellos en su casa. En las capitulaciones matrimoniales prevén también que su segundo hijo Jean se instale "en una casa recientemente construida". Por último, los padres reservan para su hijo menor, Simon Jargot, "un pequeño espacio para construir un henil lindante con otro espacio situado en el dicho Courcelles que constituye su dote, en el que puede construir una casa". De este modo, a la casa única de los padres vienen a unirse otras dos viviendas haciendo que los tres hijos de Jargot vivan en inmediata vecindad.

Asimismo, Anne Zinck ha observado en Azereix, pueblo pirenaico formado por casonas con recinto familiar, el aumento del número de hogares, que pasan de 116 en 1636 a 171 en 1792, pero sin que el espacio global de las construcciones de casas en el territorio del lugar se haya agrandado: "Es en el recinto familiar en donde el hijo, el hermano y el yerno han edificado una nueva casa".

La vivienda en los pueblos de Francia o Alemania no era en absoluto fija. Varias razones contribuyen a explicar este interesante movimiento de construcción o de abandono dentro de los espacios del pueblo. Algunas obedecen a consideraciones de índole económica y demográfica. Siguiendo las fases de expansión y de estancamiento (en las que entran en juego tanto condiciones meteorológicas como acontecimientos políticos; por ejemplo, en Lorena, las guerras de principios del siglo XVII), pueden observarse periodos de construcción intensa, de abandono y de reconstrucción de los edificios privados. Causas menos evidentes, que obedecen no ya a las condiciones de la coyuntura económica, general o regional, sino al propio desarrollo de los ciclos familiares dentro de las casas, ocasionan también transformaciones sucesivas del espacio edificado. Se hallan relacionadas con las modalidades de las particiones familiares, generación tras generación, y con las estrategias de casamiento de los hijos, y son responsables de esas divisiones de casas

y de esas construcciones cuyo objeto es que la familia conserve a algunos de los hijos, que ya han dejado la casa paterna, cerca de sí, dentro de la misma comunidad aldeaniega. Estas razones exigen que no se separe el estudio de los aspectos materiales de la vivienda (tipología de las construcciones, plantas de los espacios interiores, mobiliario y utilización que de él se hace) del estudio del grupo de personas emparentadas que viven juntas en las casas. Establecer las relaciones entre la vivienda y el grupo familiar respetando las realidades geográficas, (selección de materiales con arreglo a los recursos locales, imperativos de índole climática), históricas (entre principios del siglo XVI y finales del siglo XVIII) y sociales (los labradores acomodados y los comerciantes no viven del mismo modo que los jornaleros), requiere que se tengan en cuenta los diversos aspectos de las estructuras familiares y de las formas que adopta la vivienda rural en Francia y en los países vecinos.

## *Casas de pobres*

Las casas de los campesinos del siglo XVII, y todavía menos las del siglo XVIII, no son siempre "chozos ahumados", malas construcciones de entramado leñoso con los muros de barro seco mezclado con paja o brezo y cubiertas con una techumbre de paja de centeno o de cañas u otros vegetales que crecen en el terruño. Son construcciones reducidas, precarias ("como las paredes de estas construcciones están hechas de adobe, hay que arreglarlas todos los años; una construcción nueva necesita reparaciones al año siguiente de haberla levantado"), que en pocas horas quedan destruidas por el fuego, y que disponen de una sola habitación para albergar a las personas, mal iluminada por pequeños vanos. El párroco del pueblo de Sennely, en Sologne, en los últimos años del reinado de Luis XIV, subraya la incomodidad de las casas de sus feligreses, "a quienes no agradan los techos elevados (…). Les agrada tocar con la cabeza en las vigas de sus cámaras". Y, a propósito de la luz añade: "debieran abrir sus casas con grandes ventanas para darles aire, en vez de que sean oscuras y más propias para servir de calabozos a criminales que de moradas a personas libres".

En casas con una sola pieza habitable sólo podía albergarse un grupo familiar reducido, limitado a una viuda o a una pareja con sus hijos más pequeños, y los mayores tenían que alquilarse en otro lugar, en casas más ricas, o emigrar lejos para buscarse el sustento. No se plantea ni por asomo que en esas casuchas se cobije una familia amplia de tres generaciones, o siquiera que los hijos sigan viviendo en ella si son numerosos, ya que no se les puede alimentar, pues una vivienda tan modesta corre pareja con la mediocridad de los bienes y de los recursos. Este tipo de habitación no era propio de una región concreta de Francia o de otro lugar, sino que

existía en muchos pueblos entre los siglos XVI y XVIII, en número variable según las provincias y las épocas (las guerras, los saqueos y los años de escasez hacían que aumentara). Tan miserables condiciones de residencia coexistían, en un mismo lugar, con casas más amplias y espaciosas, reflejo concreto de la desigualdad de condiciones socioeconómicas de las familias que componían una comunidad aldeaniega. Encontramos estas casuchas ya aisladas en diferentes puntos del lugar, ya agrupadas. En Auvernia, en el siglo XVIII, las casucas de los braceros, "cuando forman *barriades*, se disponen en filas de viviendas medianeras en las que cada una de ellas presenta en fachada una puerta y una estrecha ventana, y, en la parte posterior, el vano del granero". En Córcega, a fines del siglo XVIII, "algunos campesinos no tienen más albergue que casuchos de una sola habitación, de mampostería en seco".

Estudios arqueológicos efectuados en Sicilia, en el pueblo de Brucato (provincia de Palermo), han revelado la permanencia, desde el siglo XVI hasta el XIX, de la vivienda de una sola habitación que cobija a las familias pobres de los asalariados agrícolas (los *braccianti*) —caso de la inmensa mayoría de los habitantes de los pueblos sicilianos—. En esas casas adosadas —como las *barriades* de Auvernia— de un solo piso, el espacio de la única habitación está dividido en dos partes: la más sombría, la más alejada del vano que da a la calle, sirve para que duerman las personas y, llegado el caso, los animales; la parte más clara, la más cercana a la calle, agrupa alrededor del hogar las funciones de preparación y consumo de alimentos. Tanto las observaciones arqueológicas como los documentos escritos indican también que existe una apropiación, para actividades domésticas, del espacio abierto que se halla ante cada casa en la calle del pueblo. Las casas de una sola habitación de los braceros de Auvernia, de los jornaleros de Córcega, de los *braccianti* sicilianos y de los pobres trabajadores agrícolas de Languedoc o de Sologne permiten, pese a su exigüidad, que se desarrolle el ciclo familiar durante algunas generaciones.

Si bajamos aún más en los grados de pobreza, en los campos ingleses de los siglos XVI y XVII y en Francia, especialmente en las provincias del oeste, encontramos tipos de vivienda todavía más modestos y más precarios. Con ocasión de la asamblea de los Estados Generales de 1649, los habitantes de Saint-Christophe-en-Roc, cerca de Saint-Maixent, en la Gatine de la región de Poitou, redactaron unas "peticiones" en las que expresaban su miseria y su angustia: "No son más que cerca de 90 hogares y la mayor parte mendigan y buscan su pan (…). De manera que ahora no se ven sino cuadrillas de pobres (…) y todos comúnmente duermen sobre la paja y se han visto precisados a hacer pequeñas chozas en medio de los campos, por no tener medio de encontrar albergue". Cabañas en el lindero del bosque, pequeñas chozas en medio de los campos, casuchas derruidas en los aledaños del caserío aldeano son cobijos que no pueden cumplir la función de habitación para un grupo familiar de estructuras estables. En la composición de los grupos sociales aldeanos (y no sólo en la agitada época de la Fronda, en la que los habitantes de Saint-Christophe redactan sus quejas)

la clase de los mendigos tiene una importancia regular en muchas regiones, y esto todavía a fines del siglo XVIII, como prueban las relaciones fiscales que han llegado hasta nosotros. Maridos lisiados y mujeres enfermas, padre ciego y mendigo que vive con su hijo peón, estas familias desintegradas viven en el pueblo, en esas cabañas y chozas, en parte de la caridad del lugar. Muchos, cuando el hambre aprieta, huyen, solitarios o en hordas, con o sin vínculos familiares, errando hacia otros campos y, sobre todo, hacia las ciudades, en donde les encierran.

Si queremos comprender la variedad y la complejidad de los distintos modos de compartir el espacio construido, de la manera de vivir bajo el mismo techo, calentarse en el mismo fuego y comer en la misma mesa, con arreglo a las estructuras del grupo de residencia, es indispensable que subamos en la escala social hasta esos labradores de las llanuras de Isla de Francia, de Flandes o de Lorena, hasta esos *“ménagers”* propietarios del Languedoc o de Provenza que explotan sus tierras, hasta esos artesanos rurales, maestros de oficios, o hasta los viñadores de Borgoña o de Valle del Loira. El edificio que cobija a sus familias es más espacioso, por lo general, y consta de varias piezas habitables y de dependencias, trojes, establos y lagares.

## *Casas de ricos*

Muy cerca de París, en Villejuif, un inventario del año de 1647 da la composición de la casa de un labrador. Consiste “en una cocina baja sobre la calle, al lado una escalera contigua, al otro lado una gran puerta para carros, dos grandes cámaras arriba y una cámara pequeña, con el granero arriba, otra sala baja al final de la cocina”. Casa en altura, de dos niveles, con granero, construida en piedra, como es frecuente en Isla de Francia; casa y dependencias con tejado, signo evidente de cierto acomodo, ya que las techumbres de paja, sobre todo en el siglo XVII, son, con mucha diferencia, las más frecuentes en la mayor parte de los pueblos de la mitad norte de Francia.

Respecto de los materiales de construcción de las casas, es conveniente que se revise el esquematismo de una dicotomía que contrapone casas de tierra o de madera en las tierras del norte (norte de Francia, Flandes, Inglaterra, Alemania) a casas de piedra en las tierras del sur (provincias meridionales francesas, España, Italia). Las casas de Bretaña y de Cornualles son de granito; y las de Borgoña, de piedra caliza; las de Isla de Francia, de morrillos. Imperativos relacionados con la presencia o ausencia de tales materiales, madera o piedra, dictaron la selección de uno u otro para la construcción. Tampoco pueden aplicarse con demasiado rigor criterios jerárquicos tendentes a dar preferencia a los materiales pesados, la piedra en detrimento de la tierra y de la madera. Todas las casas campesinas de piedra no son opulentas; lo prueban esas casuchas de piedra que hemos visto en Córcega y en Sicilia. A la

inversa, casas de adobes y de entramado leñoso, como las de Kochersberg, en Alsacia, o ciertas casas normandas, son espaciosas, incluso lujosas y propias para cobijar a la numerosa criazón de un rico labrador o de un señor.

¿Cómo vivían esos labradores o esos artesanos rurales dentro de sus casas? Guy Cabourdin nos hace entrar en tres viviendas de labradores del pueblo de Anthelupt, cerca de Lunéville. Las casas de los pueblos loreneses están agrupadas, adosadas unas a otras a ambos lados de la larga calle del lugar. Las de nuestros tres campesinos son edificios de dos *“rains”*, es decir, de dos crujías (las de los peones sólo tienen una crujía), que albergan bajo el mismo techo y entre las mismas paredes el espacio habitable para las personas y el espacio que comprende el troje y el establo. Estas familias campesinas del pueblo de Anthelupt, a mediados del siglo XVIII, disponían, las tres, de dos piezas habitables: “En la parte delantera, una habitación que da a la calle, llamada *la belle chambre, la grande chambre* o *le poêle*, y detrás, la cocina”. Esta denominación francesa, *le poêle* (la estufa) propia de Lorena, corresponde al *Stüb* de Alsacia y de las demás tierras germánicas. En su *Diario de viaje a Italia* (1580), Montaigne, cuando atraviesa Lorena, una parte de Alsacia y de Alemania, y los cantones suizos, se maravilla del sistema de calefacción de las casas del este de Europa, adaptado al rigor de los inviernos de tales regiones: “¿Hay algo más perfeccionado que sus estufas, que son de loza?”. Sistema ingenioso, ya que el mismo hogar situado entre las dos piezas habitables permite que se calienten ambas a la vez y que se guisen los alimentos en la cocina; ésta es la manera de utilizar plenamente las dos piezas habitables para dormir en ellas, mientras que, en otras regiones en donde el único fuego de chimenea está en la sala, en invierno hay tendencia a apiñarse para dormir en esta única habitación caldeada.

En las tres casas de los labradores de Anthelupt, se ponen camas a la vez en la *belle chambre* y en la cocina. Las camas pueden estar colocadas en *alcôves*. En Alsacia, entran dos camas gemelas en la *alcôve* grande, casi una habitación separada dispuesta en el amplio *Stüb*, en donde duermen el jefe de familia y su mujer. En otros lugares, las camas ocupan los rincones sombríos de la sala, y raras veces, el centro de la habitación. Como sucede con los demás muebles de la casa, mesas y asientos, se observa que existe una evolución de la cama entre los siglos XVI y XVIII. El lecho, en un principio de forma rudimentaria, simples tablas cubiertas por un jergón que suelen denominarse *châlit*, adopta gradualmente los aspectos más elaborados y más costosos que, por lo general, presenta a fines del siglo XVIII: cama con columnas de madera torneada, con goteras hechas de tapicería de Bérgamo o de sarga de vivos colores, por lo general verdes, con tornalecho, y una ropa de cama que consta de uno o dos colchones de lana, almohadas de pluma, sábanas y cobertores.

Respecto de la segunda mitad del siglo XVIII, el análisis de los inventarios *post mortem* en varias regiones muestra la importancia que concedían los campesinos a la buena calidad de su lecho. Gérard Bouchard se extraña con razón de que en las pobres aldeas de Sologne que ha estudiado, las camas de los pobres tengan un

elevado valor relativo: "En una muestra de cincuenta peones, la cama representa siempre por lo menos el 40% del valor total de los bienes". Las distintas maneras de confeccionar las camas de un país a otro responden a necesidades y gustos varios. La permanencia de los diferentes hábitos de dormir es un carácter cultural propio que se mantiene durante siglos. Ya Montaigne observaba, con divertida concisión (*Ensayos*, libro III, cap. XIII, "De la experiencia"): "Enfermaréis a un alemán si lo acostáis sobre un colchón, como a un italiano sobre plumas y a un francés sin cortinas ni fuego".

## *Dormir en promiscuidad*

¿Cómo se reparten las camas en la vivienda rural? En las casas de una sola habitación, la respuesta es sencilla: la cama o camas están colocadas en esa única habitación, en la que duermen, comen y viven todos los miembros de la familia. Entre los campesinos pobres es muy frecuente que la única cama sirva para albergar el sueño de toda la familia. El conde de Forbin, caballero provenzal de alto copete, viaja por la posta de Blois a Poitiers el año de 1683; "perdido del camino, por la noche, con niebla" en los marjales de Poitou, llega ante la casa de un campesino: "Le pregunté al entrar si no podría encendernos fuego y hospedarnos en su casa por esa noche. '¡Ay de mí, señor!, vos mismo lo veis, nos respondió, no tengo sino esta miserable cama que sirve para mí, para mi mujer y para mis hijos'".

Incluso en las casas más amplias —con varias piezas habitables— de labradores o de burgueses, en el medio rural (y seguramente en el urbano) todavía en el siglo XVIII la cama o camas se encuentran en la misma habitación en que se vive, se hace lumbre y se preparan y consumen los alimentos; y esto sucede lo mismo en Lorena que en la Alta Provenza o en Borgoña, e incluso en las casonas de la región de Béarn o en las de los valles pirenaicos en el siglo XIX —F. Le Play hace la observación hacia 1850 respecto a su familia Mélouga—. En una jerarquía de la ocupación de las distintas habitaciones de la casa, es casi seguro que acostarse en la sala, calefactorio o estufa, es privilegio del jefe de familia y de su mujer. Esto se observa entre los propietarios acomodados de las amplias casas de la zona de Kochersberg, en Alsacia, y en las casas de cuatro piezas habitables de los pueblos de la alta Provenza. En Varzy (Borgoña), en el siglo XIX, los inventarios *post mortem* de las casas burguesas lo muestran con claridad: "Los utensilios que sirven para preparar y guisar los alimentos están inventariados en la cámara en donde el difunto ha muerto. Parece que era en ella en la que se estaba habitualmente, la cámara para todo, y correspondía al calefactorio de la gente humilde". Un viajero parisiense, inspector de los impuestos sobre la sal, refiere en sus *Memorias* de viajes por Alsacia su impresión de aversión olfativa respecto del *Stüb* alsaciano de la gente humilde: "Es casi imposible

soportarlo, pues viven en él, en él comen, secan su ropa blanca y guardan productos de la tierra, lo cual es causa de una hediondez detestable”.

El apiñamiento de las camas en la habitación o habitaciones depende del número de personas que vivan en la casa. Las tres familias de labradores loreneses del pueblo de Anthelupt, en la década de 1750, constaban, respectivamente, de tres personas (los padres y un niño pequeño), seis personas (los padres y cuatro hijos entre los ocho y los veintidós años), y diez personas (los padres y sus ocho hijos, que contaban entre diez meses y veinte años). Como las tres casas tenían dos habitaciones cada una, es fácil imaginar lo apiñados que estaban en la de Jean Homand y su mujer, Anne Damien, pues los hijos más pequeños tenían que dormir en la cámara de los padres y los de más edad en la otra habitación, y no en camas con columnas, sino en tarimas y en jergones miserables. Cuando la habitación única es bastante amplia (cosa frecuente), no se vacila en meter en ella abundante mobiliario. En un pueblo de la zona de Mâcon, en el inventario *post mortem* de un tonelero, en 1674, el notario enumera respecto de la habitación principal y única pieza habitable, que tiene chimenea, cuatro camas con sus cortinas, pero también cinco arcas que se cierran con llave y dos artesas para amasar pan. Sin embargo, no se conoce la composición del grupo familiar que ocupaba o había ocupado antaño esas cuatro camas en la misma habitación de la casa del tonelero.

En esa misma zona, pero mucho más tarde (1780) y en un medio social burgués, el inventario de los muebles que quedaron por muerte de la viuda de un administrador de la Secretaría de Guerra nos informa de que la viuda dormía en una de las cámaras, en un lecho con cuatro columnas, y de que en la misma cámara se hallaba colocado otro lecho “en donde duerme la pastora”. Tal vez, en este caso, la viuda fuera muy vieja y la presencia de una criada que compartía su habitación no tuviera otra razón de ser que el cuidado nocturno de una enferma. Las dos hijas de la casa, aún solteras, dormían en otra cámara, cada una en un lecho con cuatro columnas. En la cocina o sala de esta casa no hay camas, signo de burguesía y también consecuencia de que varios hijos, ya casados, se han marchado de la casa familiar. A fines del siglo XVIII, el individualismo, que se expresa en el aislamiento nocturno, no existe todavía; entre estos burgueses de la zona de Mâcon, se marca, de manera un tanto simbólica, por el uso de otros muebles de la casa. El notario que redactó el inventario no olvida precisar que uno de los armarios es el de la madre, otro, el de la hija mayor, y el tercero, el de la hija menor. Los armarios, que se cierran con llave, reemplazaron durante el siglo XVII, o ya en el XVIII, a las arcas con cerradura, y son muebles en donde pueden guardarse efectos personales, vestidos, ropa interior y ropa de cama y mesa, que forman parte del ajuar de las muchachas. Seguramente refugio del individualismo femenino más que práctica matrimonial, el arca (o el armario) perteneciente a la muchacha será transportado a casa de su marido el día de la boda, pues constituye una buena parte de la dote.

El apilamiento de los lechos en una misma cámara aparece documentado con frecuencia respecto de las posadas u hosterías (aún hoy se puede encontrar en los pequeños hoteles de provincia). Montaigne, seguramente por comparación con las hosterías que había conocido en otros lugares, elogia, en su *Viaje a Italia*, la comodidad de las que encontró en la Suiza alemana, algunas de las cuales ofrecían una "estufa" para cada cama y galerías practicadas con el fin de evitar que uno tuviera que llegar a su habitación cruzando otras. El conde de Forbin relata, de nuevo en sus *Memorias* (1677), una de las noches que pasó en una hostería, en Montargis: "Llegó el momento de acostarse. Nos metieron a los cuatro en una cámara con tres lechos". Los cuatro; esto es, el conde de Forbin y tres compañeros que había encontrado por el camino: un canónigo de Chartres, de origen provenzal, y dos "señores" desconocidos, con indumentaria de oficiales, que resultaron ser salteadores de caminos, uno de los cuales será ejecutado en París, en la plaza de Grève, poco tiempo después.

En las casas rurales, si bien se está obligado a vivir varios en una misma habitación por lo menos es entre personas que son parientes cercanos. En la ciudad, la promiscuidad es, a veces, una necesidad que va unida a la pobreza y a la dificultad para alojarse. En Ruán, en el siglo XVIII, una "señora" tuvo que "colocar su cama" como realquilada en la cámara que ya ocupaba una pareja —"cámara" tenía por lo general, durante el Antiguo Régimen, el sentido de pieza habitable, fuese cual fuese su destino o destinos.

## Grupos de residencia y estructuras familiares

Las tres familias de labradores del pueblo de Anthelupt, de tres, seis y diez personas, presentaban la estructura simple, "nuclear", de una familia compuesta por el padre, la madre y los hijos. En otras regiones de Francia, Italia o Alemania, encontramos grupos familiares de residencia cuya estructura es más compleja. Como la casa del lorenés Jean Homand, la del *ménager* Joseph Baret, en el pueblo de Saint-Léger, del valle del Var (Alta Provenza) albergaba también en esa misma época a diez personas. Pero la estructura del grupo doméstico es diferente en la Alta Provenza y en Lorena; Joseph Baret, en 1782, tiene cincuenta y tres años; su mujer es un poco mayor; sus cinco hijos, todos varones, cuentan entre catorce y treinta años: estas siete personas forman el *nucleus* familiar, padres e hijos. A dicho núcleo se añaden otros tres individuos: la madre de Joseph Baret, de sesenta *(sic)* años; una mujer joven, Marianne Genesy, la esposa de Claude Baret, hijo primogénito del jefe de familia; y, por último, el hijo de Claude y de Marianne, Joseph Baret, de un año, que lleva el mismo nombre que su abuelo y que, como hijo mayor del primogénito heredero, está destinado a convertirse en el jefe de familia, si Dios le guarda.

## *Dos sistemas familiares*

La variación de la composición del grupo de residencia en casa de Jean Homand, en Lorena, y en casa de Joseph Baret, en la Alta Provenza, corresponde a dos sistemas familiares radicalmente distintos. Aprehender las realidades de su funcionamiento, apreciar lo que contrapone o aleja a ambos exige que se tengan en cuenta varios parámetros. La diferencia de estructura del grupo familiar, simple y "nuclear" en el primero, más compleja en el segundo, incumbe en primer lugar a las maneras de ocupar el espacio habitado. De acuerdo con la complejidad del grupo residencial, la cohabitación de un hijo casado con sus padres implica mayor complicación en el reparto de papeles, complicación que va acompañada de una ritualidad más marcada en las relaciones sociales y en su jerarquización. Se establecen relaciones de subordinación entre padre e hijo, entre nuera y suegra, y ya no sólo entre mujer y marido, como en la familia "nuclear".

Aparte de las modalidades de la cohabitación, los dos sistemas familiares difieren también en las maneras de partir las herencias. Las reglas y las prácticas jurídicas familiares no son las mismas en las regiones en donde predominan las familias simples que en las de tres generaciones: en las primeras, el derecho obliga a dividir los bienes en partes iguales entre los hijos, por lo menos entre los varones; en las segundas, el sistema de elegir un heredero que se quede con sus padres y les suceda se halla favorecido por disposiciones jurídicas no igualitarias, que permiten beneficiar al heredero en detrimento de sus hermanos y hermanas. Las diferencias de índole jurídica, dada la falta de uniformidad del derecho durante el Antiguo Régimen (en Francia, la instauración del Código Civil tratará de lograrla) son lo bastante grandes de una provincia o grupo de provincias a otra para que se hayan podido determinar las características regionales de esta "geografía consuetudinaria" en materia de particiones familiares y de herencias. En Francia, aparentemente, la división es clara: las provincias meridionales, al sur del Loira, practican en su mayoría la partición no igualitaria, con elección de un heredero, mientras que las provincias del norte y el oeste se rigen por un derecho igualitario. En la realidad, el mapa es muchísimo más complicado, con zonas de transición en las provincias del Centro y zonas no igualitarias en provincias o tierras del norte y del este del territorio francés. En la interpretación y utilización que de este mapa puede hacerse, se impone una salvedad: la geografía de las herencias está basada en un análisis de textos jurídicos consuetudinarios que emanan de las diferentes provincias francesas, y sólo refleja características diversas de derecho familiar que no siempre han de concordar con la realidad de las prácticas familiares de las que van a depender las estructuras del grupo residencial. La misma complejidad y los mismos problemas de interpretación del derecho familiar se encuentran en las distintas provincias de Alemania, Italia o España.

Las estrategias familiares que determinan las modalidades de reproducción social y biológica de las sociedades rurales antiguas constituyen respuestas complejas a condiciones a la par económicas y materiales, culturales e ideológicas. Hay regiones de Francia —Normandía, Anjou, los pueblos de *openfield* de la Cuenca de París— en donde, al igual que en Gran Bretaña, desde el siglo XVI y a menudo antes, los padres verán salir de su casa a todos los hijos que en ella nacieron y vivieron. Algunos de ellos dejarán a sus padres siendo muy jóvenes y se colocarán en otras familias o buscarán fortuna y posición en un lugar lejano. Otros, en cambio, permanecerán cerca de sus padres en una vivienda construida en una dependencia de la casa familiar, y tal vez mantengan estrechos vínculos con los padres, trabajando con ellos y ayudándoles; pero no estará convenido ni será conveniente que un hijo, al casarse, haga entrar a su mujer en la casa de su padre. Se preferirá retrasar el momento del matrimonio en espera de poder instalarse de modo independiente. La suegra y la nuera no harán la sopa en el mismo fogón.

Hay otras regiones de Italia, de Francia o Alemania, más numerosas y más extensas de lo que a veces se ha dicho, en donde, en cuanto las condiciones económicas lo permiten, uno de los hijos, nacido en la casa paterna, no la abandona al casarse y sigue viviendo con sus padres hasta que fallecen. Es una manera de garantizar la continuidad de padre a hijo al frente de un bien patrimonial, ya se trate de un feudo ancestral, ya de un cargo en un Parlamento, de una explotación agrícola o de un taller de artesano. Este sistema familiar, a la vez de residencia compartida y de transmisión de patrimonios, lleva el nombre de “familia troncal”, la *stem-family* de los autores anglosajones.

## *La familia troncal: lugares y cometidos de sus miembros*

La llegada de una nuera que venga a agregarse al átomo de parentesco de su marido (o, más raramente, la llegada de un yerno a la casa de su esposa heredera) plantea problemas de cohabitación particulares en el seno del grupo familiar. ¿Dónde se va a colocar en la casa el lecho nupcial del hijo heredero y de la nuera? Desde luego, no en la sala, en donde duermen los padres; ni tampoco en la cámara o cámaras de los hermanos y hermanas del esposo, cuñados y cuñadas de la nuera. Para que un hijo casado permanezca en la casa de los padres es necesario que una de las cámaras esté vacante, lista para acoger a la joven nuera. En ella, la joven encontrará ya la cama, y en ella se pondrán las arcas que lleva al matrimonio y en las que están guardados los vestidos y la ropa blanca de su ajuar.

La cohabitación de las dos parejas, padres casados e hijo casado, sólo es posible en una casa con dos piezas habitables cuando el hijo que contrae matrimonio es el único que se queda viviendo con sus padres. En realidad, en la mayoría de las

regiones en que se practica el modelo de familia troncal, las casas son suficientemente grandes para disponer por lo menos de tres o, a menudo, de cuatro piezas habitables.

En un pueblo de la Alta Provenza —no ya en el valle del Var, como era el caso de Saint-Léger, sino en el del Verdon— llamado Saint-André-les-Alpes y situado más arriba de Castellane, de un centenar de casas que componen la población, más de la mitad constan, a mediados del siglo XVIII, de cuatro piezas habitables. Casas en altura, alzadas sobre una estrecha base, completamente ensambladas, que constan por lo general de cuatro niveles: establo y cueva al mismo nivel, abajo; dos pisos de vivienda, "sala y cámara en el primero, sala y cámara arriba", como dicen los notarios; henil en lo más alto de la casa. Cuatro piezas habitables es mucho para campesinos humildes o artesanos de pueblo. Es un lujo en las fases del ciclo familiar en las que el grupo se reduce a padres e hijos; pero es necesario cuando, en las fases de plenitud, se juntan el jefe de familia y su esposa en la *alcôve* de la sala del primer piso donde hay fuego encendido, una parte de los hijos que aún están solteros en la cámara de al lado (algunas veces, las hijas y la abuela viuda comparten las camas de una misma habitación), el matrimonio joven casi siempre en la sala que está encima de la de los padres, y en la cámara de al lado, sus propios hijos. Los inventarios *post mortem* redactados en el siglo XVIII, al igual que los testimonios orales recientes, indican la repugnancia que inspira a las parejas provenzales que hijos ya mayores sigan durmiendo en la cámara en que lo hacen ellos. No obstante, el hijo más pequeño permanece en la cámara de sus padres hasta que deja de mamar, pues los inventarios del siglo XVIII, por lo menos en Provenza, suelen mencionar la presencia de la cuna, con las mantas y sábanas infantiles.

En esas casas ensambladas de los pueblos de la Alta Provenza, así como en las casonas exentas de los valles pirenaicos, la existencia de grupos de residencia complejos, de tres y hasta cuatro generaciones, implica una asignación ritual de los lugares correspondientes a cada individuo o a cada pareja, marcada por una estricta jerarquía. El jefe de familia y su mujer tienen su cama en la que se considera la mejor habitación; por ejemplo, en Saint-André-les-Alpes, en el primer piso, donde se halla la chimenea, hay fuego encendido permanentemente y se tienen vistas a la calle. Esto es tan cierto en los pueblos de Provenza o de Languedoc como en las casonas de la llanura alsaciana.

Durante el desarrollo más o menos lento de las fases del ciclo familiar, el envidiado puesto en la cama de la *alcôve* de la sala principal o del *Stüb* alsaciano corresponderá al hijo heredero y a su esposa, al morir el padre. En el interior de la casa se efectúa un movimiento de rotación. Si la madre ha sobrevivido a su marido, una vez viuda deberá ceder su cama a su nuera y a su hijo heredero, e ir a alojarse a otra cámara, sola o, a menudo, con sus hijas solteras o con sus nietas. Al morir el padre, el hijo hereda a la vez la dirección de la casa y el mejor lugar para dormir.

El sistema de familia troncal provenzal (o italiano o japonés) implica un reparto de papeles entre dos generaciones adultas, tanto entre padre e hijo como entre suegra y nuera. La distribución de tales papeles en la casa, en los campos o en la iglesia, obedece a actitudes rituales, que en cierta medida son una manera de hacer la cohabitación menos difícil y de disminuir las ocasiones de conflicto. Las tareas femeninas están jerarquizadas en todas las casas: la suegra sigue dirigiendo la cocina, la nuera se encarga de los hijos pequeños y trabaja en el campo. El lugar de cada uno en la mesa y la manera como se desarrollan las comidas, en la misma sala en que duerme el jefe de familia y su mujer, obedecen a un orden ritual.

Esta jerarquía de los sitios en la sala en que se come es descrita del siguiente modo respecto de las viviendas alsacianas de Kochersberg: “El amo de la casa tiene el mejor sitio, que permanece vacío en su ausencia: es el ángulo del banco esquinado, que le permite vigilar a la vez la calle, el patio y los papeles familiares guardados bajo llave en el rincón de Nuestro Señor”. Durante las comidas, “está en la cabecera de la mesa; su mujer, a su derecha; sus hijos, a su izquierda; sus hijas, al lado de la madre; y luego los criados”. Encontramos una descripción poco más o menos idéntica, acerca de las casas de la Borgoña del norte, en *La campesina pervertida* de Rétif de la Bretonne, cuyas primeras ediciones de fines del siglo XVIII incluyen un grabado que representa la escena de la comida familiar.

Se trata seguramente de una visión idealizada, llevada al extremo en Nicolas Rétif y en las descripciones de los etnógrafos alsacianos de fines del siglo XIX, que corresponde a un modelo de grandes explotaciones familiares que muy raras veces se encuentra en la práctica. Acerca de los puestos que ocupan las mujeres en la mesa, muchos testimonios prueban que, en la realidad, incluso en esos medios de campesinos acomodados, raras veces se sentaban a la mesa en la que comían los hombres: les servían. Como dice Lazare de La Salle de L’Hermine en las *Memorias* de su viaje a Alsacia: “En cualquier festín, la madre de familia nunca va a la mesa hasta el postre; es decir que, cuando llega a la concurrencia, se estima que no hay nada más que ordenar ni que traer de la cocina”. El jefe de familia corta el pan, escancia el vino, se sirve el primero, seguramente los mejores bocados, y distribuye luego la comida a los demás comensales.

## *La casa paterna*

Sitios asignados en las habitaciones de la casa, ritual en la mesa, aprendizaje, ya en la primera infancia, de actitudes, gestos y palabras, dentro y fuera de la casa (en muchas regiones, los hijos trataban de usted a sus padres): de este modo se elaboraba todo un sistema pedagógico que iba encaminado a inculcar a las generaciones jóvenes el respeto que se manifestaba hacia los mayores, a hacer que los dominados —hijos

menores, nuera—, aceptaran las preferencias que se concedían al primogénito y las muestras de deferencia que se debían a los padres. La correspondencia privada de comerciantes de pueblo o de *ménagers* provenzales está cuajada de esas muestras de respeto y de deferencia entre padres e hijos, entre hijo mayor e hijos menores. Asimismo, en los censos de pueblos como Saint-Léger, el orden de enumeración de los individuos que componen una casa respeta las jerarquías y prelaciones nombrando en primer lugar al padre jefe de familia, que encabeza la lista hasta que muere, seguido de su mujer, y luego de su hijo mayor. Si éste ya se ha casado, la nuera que ha venido a agregarse al grupo familiar de su marido suele aparecer detrás de los hermanos menores del heredero; seguidamente vienen las hermanas del heredero y, por último, los nietos.

Las disposiciones del derecho en materia de herencia dan una base sólida al mantenimiento de la autoridad paterna, en Provenza, Languedoc y Aquitania. El padre, dueño del patrimonio familiar, no sólo tiene entera libertad para favorecer a uno de sus hijos en relación con los demás, bien por testamento, bien por donación *inter vivos*, sino que sobre todo, tiene la facultad de conservar el usufructo de los bienes que ha prometido por mejora hereditaria en las capitulaciones matrimoniales del hijo al que mantiene consigo —práctica prudente y segura para no quedarse despojado y no soltar las riendas de la familia—, con el fin de seguirse haciendo respetar. ¿Por qué este heredero, a quien sus padres “han prometido alimentar y mantener” iba a quejarse de tener que trabajar “en beneficio de la herencia”, si ese patrimonio le corresponderá, sólo que más tarde, al morir su padre? “No te quejes, tendrás todos los bienes”, dice el padre al heredero que rezonga. El padre solamente consiente en hacer el acta de emancipación para los hijos que han abandonado la casa y se han instalado fuera, separados de la *domus* paterna. El hijo de familia, como suele designarse al heredero, aunque esté casado y tenga incluso cuarenta años, no goza aún de la libertad de decidir, negociar, o testar. Debe pasar por su padre.

El análisis de las prácticas revela que todavía en el siglo XVIII estos hijos de familia soportaban la autoridad que el padre ejercía sobre ellos, sobre su esposa y sobre sus hijos. El contrato de comunidad que se instituía en el momento del matrimonio del heredero, incluía siempre una cláusula de ruptura: “Si acaso las partes no pudieren avenirse”, “soportarse”, como dicen las fórmulas notariales. En Saint-André-les-Alpes (Alta Provenza), raras veces se encuentra que el hijo heredero y su esposa se separen de los padres. Cuando esto se produce es casi siempre en los meses siguientes al casamiento. Dentro de una casa, se percibe rápidamente si la vida común entre la suegra y la nuera es soportable, si no, el hijo amado se separa de sus padres. Va a cultivar las tierras que su padre prometió darle inmediatamente en caso de romperse la comunidad. Él y su mujer pasan a vivir a uno de los cuartos de la casa de dos niveles habitables, que se divide con tal motivo, o a una casa vecina que también forma parte del patrimonio familiar. Si, tras la amputación de la parte de herencia que se ha dado al primogénito, las condiciones económicas aún lo permiten, el padre

intentará mantener consigo a un segundón que permanecerá en la casa tras su matrimonio, para reproducir de nuevo la comunidad padres-hijos con los restos de la que acaba de romperse.

Para el buen funcionamiento de la familia troncal autoritaria son siempre necesarias unas mínimas condiciones económicas. La *domus* debe disponer no sólo de un número de piezas habitables suficiente para albergar a todo el amplio grupo familiar, sino también de medios de producción y de subsistencia. Es preciso que la "fuerza de la herencia", como dicen las fórmulas notariales, sea suficientemente sólida para que cuando se hayan distribuido las dotes de las hijas excluidas y se hayan separado las partes de los hermanos menores, la explotación agrícola (o el tenderete del artesano) pueda alimentar a las cinco o diez personas que van a componer la casa. El sistema de familia troncal florece en las regiones en que los campesinos son dueños de sus tierras (con evidentes excepciones: las extensas familias de las regiones de aparcería en Limousin o en Berry), en las regiones en donde los maestros del artesanado y los comerciantes aldeaniegos disponen de recursos suficientes en dinero, tierras o ganado. El inglés Arthur Young, que viaja a Francia a fines del siglo XVIII, observa: "En todos los lugares de Francia, uno encuentra pequeñas propiedades campesinas, en un grado que no conocemos en Inglaterra. En Flandes, en Alsacia, a orillas del Garona, en Béarn, los pequeños propietarios parecen tan holgados que podría llamárseles *farmers* más que *cottagers*". Ahora bien, las regiones que cita Arthur Young están precisamente entre las que cuentan mayor número de familias troncales.

## *La familia troncal. Una variante*

Existe otro sistema de familia troncal en el que, en la mayor parte de los casos, la elección de un heredero privilegiado va acompañada de la renuncia de los padres a seguir dirigiendo la casa cuando dicho heredero contraiga matrimonio o más tarde. En el este de Europa, en Alemania, Austria y seguramente en Irlanda, cuando el hijo heredero se casa, los padres renuncian a ejercer su autoridad sobre él. Es la "retirada". Al dejar la dirección de la explotación familiar (el *Hof* germánico, equivalente de la *domus* meridional), los padres habilitan una vivienda aparte de la pareja de los hijos, en una construcción muy cercana situada en el recinto del *Hof*, ya sea un pequeño edificio levantado con ese fin, adosado a la casa principal, como sucede en el siglo XVIII en los pueblos de ciertas partes de Austria, ya sea una simple cámara, *Stüb* o *Kleinstüb* de las casonas alsacianas, *west room* de las pequeñas propiedades irlandesas.

Se separan las viviendas y se separan también los presupuestos de los padres y de los hijos herederos. Para garantizar su sustento en la vejez, los padres, cuando ceden

la parte principal de la explotación y de la vivienda familiares, hacen que se precisen en contrato los pedazos de tierra que se reservan y los diferentes elementos que componen una pensión anual “de supervivencia”: granos y otros productos alimenticios, vestidos, combustibles y dinero que deberá pasarles el heredero.

Entre los dos grandes tipos de sistemas familiares, el de Lorena, Normandía o Gran Bretaña (casamiento-instalación independiente de los hijos, que abandonan el hogar de los padres, con partición igualitaria de las herencias, al menos para los varones) y el de la Alta Provenza o los valles pirenaicos (exclusión, mediante donación, de todos los hijos excepto uno, el heredero elegido, que se quedará a vivir con sus padres en el mismo hogar y bajo su autoridad), la solución de los países del este de Europa o de Irlanda, constituye una posición intermedia: es, en efecto, un sistema no igualitario de familia troncal que tiende a que la parte principal del patrimonio se conserve en manos de un heredero único, a expensas de sus hermanos y hermanas, pero con residencia separada de padres e hijos y pérdida de la autoridad de los padres, como en el sistema igualitario.

## *Sistema igualitario y solidaridad de linaje*

La existencia de soluciones intermedias entre los sistemas de familia troncal autoritarios y los sistemas de partición igualitaria invita a desconfiar de una interpretación esquemática que tiende a contraponerlos de modo demasiado radical. También es arriesgado querer aplicar a sociedades agrícolas antiguas criterios anacrónicos que se relacionan con nuestra experiencia de observadores pertenecientes a una sociedad industrial o posindustrial de fines del siglo XX. En el Antiguo Régimen, la separación de padres e hijos en el momento del matrimonio —o, con frecuencia, mucho antes, en las capas más desfavorecidas de la sociedad campesina— que se localiza generalmente en las regiones de partición igualitaria, no tiene por qué obedecer forzosamente a la voluntad de individualismo o de independencia de los interesados; a menudo está relacionada con imposiciones de índole económica. Los distintos sistemas de partición familiar, las distintas estructuras del grupo residencial son, ante todo, respuestas varias a una misma pregunta: ¿cómo garantiza su reproducción, a lo largo de las generaciones, una sociedad que saca la parte principal de sus recursos y de su sustento del trabajo de la tierra?

En todos los casos y sean cuales sean los modos de explotación del suelo, los grupos territoriales aldeaniegos, antiguos mansos, *paroisses* o feudos, están divididos en varias unidades familiares que disponen de parcelas de tierra, propias o arrendadas, y de una vivienda común para los distintos miembros del grupo familiar. Las modalidades de la sucesión, generación tras generación, en estas unidades territoriales aldeaniegas derivan todas de un mismo principio común, por diferentes

que sean de una región a otra (y susceptibles de variar en el transcurso del tiempo). Los sistemas de mejora hereditaria, con elección de un heredero único, tienden a privilegiar una transmisión vertical dentro de unidades domésticas (casas, *oustals, domus*). En cambio los sistemas igualitarios ocasionan en cada generación una división de las propiedades o de los derechos sobre la tierra, división difícilmente compatible con las condiciones económicas precisas para la supervivencia de las explotaciones familiares; pero esta peligrosa división de las tierras en cada generación se compensa mediante un movimiento inverso de concentración de las parcelas fragmentadas, por compra o intercambio. En las zonas de campos abiertos, en las cuales se ejerce un modo de partición igualitaria, existe un conjunto de reglas jurídicas y de prácticas que son prueba de una gran solidaridad de linaje. Ciertas imposiciones jurídicas y a la vez morales, como el tanteo por razón de parentesco, limitan la dispersión de las tierras fuera de la parentela, y ciertos usos agrarios comunitarios, particularmente desarrollados en las tierras llanas, vienen a reforzar aún más la cohesión de linaje.

Estas cohesiones dentro del linaje no se limitan al ámbito económico; también impregnan la vida social y afectiva. Aunque la residencia se organiza en pequeñas unidades separadas en las tierras igualitarias, existen también las relaciones de parentesco más amplio, debido a la acción de la alianza, de la vecindad y de las solidaridades. Las pequeñas unidades residenciales están englobadas en la red de las relaciones entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, entre cuñados que se reparten o intercambian los lotes procedentes de una explotación y de una vivienda familiares. Las familias nucleares emparentadas permanecen agrupadas en los patios de las casas de Isla de Francia, en los recintos de las granjas de Normandía, en la larga calle de los pueblos loreneses. Entre los viñadores de la cuenca de París o entre los artesanos de los pueblos normandos, el campo de la alianza matrimonial está recorrido por las mismas líneas de fuerzas endogámicas que en las tierras de mejora hereditaria. En los pueblos de alfareros de la región de Auge, en el siglo XVIII, “las estructuras familiares están metidas en un círculo muy cerrado y endogámico. Los hijos de alfareros, alfareros también, se reparten el patio central: las particiones sucesorias dan fundamento a múltiples servidumbres y derechos”.

¿Cuál era la suerte del padre anciano o de la madre viuda una vez que se habían repartido los bienes entre los hijos? ¿Acabar tristemente sus días en solitario viviendo de limosna, cuando los hijos se resistían a pagar la pensión de supervivencia? Hay padres ancianos que imploran el socorro de sus hijos, como esa viuda de un jornalero del pueblo de Avenières, cerca de Laval, quien, en 1730, “por su mucha edad y su enfermedad, ruega a Jean Heaume, labrador, hijo suyo, que consienta en hacerla llevar a su casa y en recibirla en ella con los pocos muebles que tiene, para que pueda estar alojada y alimentada, y tener cama y ropa limpia, ya que no se halla en estado de ganarse la vida”.

Queremos creer que otras viudas no tendrían necesidad de hacer este tipo de requerimiento públicamente para que obrasen en su favor los buenos sentimientos filiales. Viendo los censos del siglo XVIII en muchas regiones de tierras igualitarias, puede comprobarse la escasez de matrimonios que viven solitarios. En Longuenesse (Artois), en 1778, existe un matrimonio que vive solitario entre 66 hogares, mientras que el número de casas en las que la pareja cohabita con uno o con los dos padres es de 11. Dos factores demográficos vienen a engrosar la cifra de las familias que se limitan solamente a los padres con sus hijos pequeños: la temprana edad en que fallecen los padres y el tardío casamiento de los hijos.

Es probable que la autoridad de los padres en materia de elección de los cónyuges o en cuanto a decisiones relativas a las devoluciones sucesorias no se pusiera básicamente en entredicho en las tierras igualitarias, lo mismo que en las tierras de familia troncal. Incluso en las regiones en que el matrimonio coincidía con la instalación independiente, la fundación de una nueva unidad residencial y económica dependía de la buena voluntad de los padres. Y si los padres tardaban en dividir sus bienes, el hijo tenía que esperar mucho tiempo, a menudo hasta los treinta años, para casarse y afincarse. En los medios de labradores o viñadores, había hijos que seguían viviendo con sus padres y trabajando con ellos hasta dicha edad.

## *Los sistemas familiares: las semejanzas*

Aparte de las indiscutibles diferencias que existen de una tierra a otra tanto en las maneras de construir las casas y de repartir el espacio habitado como en los marcos jurídicos que regulaban los modos de residencia y de transmisión de bienes, tal vez la vida diaria en las moradas de los granjeros de Isla de Francia no fuera muy opuesta a la de los *ménagers* de Provenza. La gran variedad de tipologías regionales de vivienda campesina que con tanto afán se intenta caracterizar debe interpretarse ante todo como una respuesta adaptada a condiciones ambientales (sol, clima, modos de cultivo) diferentes. Asimismo, las múltiples modalidades de residencia familiar compartida y de partición del patrimonio, al margen de algunos principios jurídicos de origen muy antiguo, son, en realidad, respuestas adaptadas a las condiciones físicas y socioeconómicas de las poblaciones que las han elegido o se las han dejado imponer.

De este modo puede explicarse la coexistencia de distintos sistemas familiares de residencia y de transmisión de bienes en una misma provincia o en dos regiones muy cercanas. Por ejemplo, en una misma región del noroeste de España, Galicia, se encuentran tres tipos de residencia familiar y de transmisión de herencia: en las colinas, la transmisión no igualitaria al primogénito varón, con residencia compartida de las dos parejas casadas del padre y del hijo (familia troncal); en los valles cercanos

al mar y en las comunidades de pescadores de la costa, el sistema no igualitario es distinto, pues se designa a una hija como sucesora en la casa de los padres —esta ausencia de "preferencia masculina" es bastante frecuente en varios países del suroeste de Europa—; por último, en las llanuras del sur de Galicia, la herencia de los padres se divide en partes iguales entre todos los hijos, y la residencia compartida de padres e hijos es rara.

Último punto común a las casas campesinas de las provincias de familia troncal y a las de las tierras de partición igualitaria: pese a notables diferencias en la estructura de las familias, en ambos casos, las reglas de residencia compartida reducen el grupo doméstico a una dimensión relativamente modesta. Tanto en Francia como en Italia o Gran Bretaña, en los siglos XVII y XVIII el número de individuos emparentados que viven bajo el mismo techo nunca es muy elevado en las viviendas campesinas. Esto es obvio en tierras de partición igualitaria, en donde el casamiento-instalación independiente reduce la familia a la pareja del joven matrimonio, a sus hijos, y a veces, a un ascendiente; pero no hay mucha diferencia, desde el punto de vista numérico, en las *domus* de familia troncal, pues las condiciones económicas de subsistencia del grupo exigen que los individuos que cohabitan en la casa no excedan de cierto número: bien se retrasa el matrimonio del primogénito para que la nuera no entre en la casa paterna antes de que hayan salido algunos de los hermanos y hermanas del heredero, bien, en ciertas regiones, se prefiere instalar fuera a los hijos mayores y dejar al más joven como heredero, báculo de la vejez para los padres.

En las tierras de familia troncal, resulta absolutamente excepcional que dos hermanos casados vivan juntos en la misma casa, incluso después de la muerte de los padres. Estas familias de "*frérèches*" no se encuentran ni en Provenza, ni en los valles pirenaicos, ni en Alsacia, durante los siglos XVII y XVIII. Tal cohabitación sería contraria a la ideología de la familia troncal, que privilegia a un heredero único, y peligrosa para el equilibrio económico y afectivo de la casa. Ni siquiera los hijos menores terminan casi nunca sus días en la casa de los padres: durante el Antiguo Régimen, el celibato definitivo en los medios rurales aldeanos es muy raro, y todavía más entre los varones que entre las mujeres.

## *Una supervivencia: las grandes comunidades familiares*

Todas estas consideraciones explican la dimensión relativamente modesta del grupo de residencia, incluso en las regiones de familia troncal. Muchos historiadores lo han repetido: la "gran familia patriarcal" que agrupa bajo un mismo techo a una numerosa comunidad que abarca a los abuelos, a algunos hermanos y hermanas de éstos, a varios hijos casados y a los nietos, es un modelo mítico que, en Europa occidental y a partir del siglo XVI, no corresponde a ninguna realidad tangible.

Durante mucho tiempo se ha citado el único ejemplo bien conocido de familia “patriarcal”, la *zadruga* yugoslava, como una aberración que sobrevive de los tiempos antediluvianos; en realidad, en muchas regiones de Europa central y oriental —Hungría, Rumanía y, más aún en Rusia— esas grandes comunidades son todavía corrientes en los siglos XVIII y XIX.

Si se busca detenidamente, no es imposible hallar, todavía en el siglo XVIII, grupos domésticos muy amplios en el corazón del territorio francés, en las provincias del Centro, como Auvernia o Berry, en ciertas partes de Borgoña y del Jura y en Bourbonnais.

La existencia de esas grandes comunidades de hábitat rural se menciona en relaciones de viajes por Francia desde el siglo XVI al XIX. François de Belleforest, que dedica en su *Cosmografía* unas páginas a la región de Limousin, escribe en 1575: “Los habitantes (…) son sanos, alegres, dispuestos y fuertes, y por lo demás tan buenos administradores que, por miedo a que las casas se arruinen, veréis en los pueblos familias tan grandes que un viejo verá a sus hijos hasta la cuarta generación, pues pueden casarse sin dispensa unos con otros, sin que haya habido partición alguna de sus bienes: he visto familias en las que había más de cien personas, todos parientes, que vivían en común, como en una asamblea”. Dos siglos más tarde, en su *Viaje al Jura*, el bretón Le Quinio describe unas comunidades familiares casi en los mismos términos: “Padre, madre, hijos, nietos, biznietos, primos y primos segundos, todos permanecen juntos. Es un árbol genealógico cuyas ramas sólo se separan andando el tiempo, y el patriarca venerable que con la pureza del aire y su vida sencilla y frugal llega casi siempre muy sano al final de una larga vida, ha mandado por mucho tiempo en numerosos vástagos”.

Un número más o menos grande de individuos “que tienen casa y vida comunes con la misma olla, la misma sal y la misma despensa”, y que forman una sociedad de personas generalmente emparentadas o unidas por casamiento a la que los textos de la época llaman “*communs*”, “*communes*”, “*parsonniers*”, “*coparsonniers*”: así se definen las comunidades agrícolas del Antiguo Régimen. Comunidades *tacites* o comunidades *taisibles* dicen los textos de los libros de derecho consuetudinario de las provincias del centro de Francia, y también los de algunas del oeste, y los comentarios de los juristas de los siglos XVI-XVII, en particular el célebre Guy Coquille, de Nevers. Este término *taisible* o *tacite* alude a la validez de este tipo de sociedad familiar, incluso si no hay contrato escrito, simplemente por el hecho de tener “casa y vida común durante un año y un día”. En la práctica, si bien tal modo de constitución de las comunidades pudo florecer hasta mediados del siglo XVII, luego, bajo la presión de los edictos reales que exigían la inscripción en el registro civil, las sociedades familiares amplias fueron objeto de actas notariales que regulaban tanto su constitución y sus modificaciones (entrada y salida de miembros de la comunidad) como su disolución.

Las comunidades agrícolas amplias, según la época y las regiones, adoptaron formas muy variables, en sus dimensiones (de cuatro o cinco personas a unas cuarenta), en sus fundamentos económicos (comunidades de propietarios, pero también de aparceros) y en las formas de vivienda que cobijan a sus miembros. Las comunidades de propietarios, que son las más corrientes, llevan el nombre de la familia, patronímico del antepasado que las fundó: la comunidad de los Jault, en la región de Nevers; la comunidad de los Quittard-Pinon (que se hizo célebre en la segunda mitad del siglo XVIII gracias a la atención que le dedicaron los filósofos de la Ilustración), en la región de Thiers (Auvernia), y también en la misma región, la de los Garnier, la de los Pradel, la de los Anglade-Tarenteix, y muchas otras.

## *La casa común*

La vida comunitaria se sitúa material y simbólicamente en una forma concreta de vivienda. La existencia de una "casa común", la "casona común", el *hostel* de los Quittard o de los Pradel es necesaria para el funcionamiento de la comunidad familiar, lo mismo que el refectorio y los dormitorios comunes son necesarios en la comunidad monástica. Se trata de un gran edificio que suele tener forma de casa-bloque y que comprende una sala común a veces de dimensiones gigantescas: 24 por 8 metros en la comunidad de los Jault, en la región de Nevers; 25 por 10 metros en la comunidad de los Legaré, en la misma región; es decir, diez veces la superficie de la sala común de una casa de labrador en Isla de Francia. La sala lleva una inmensa chimenea central, o varias chimeneas laterales. Es el "calefactorio" la habitación en donde comen juntos todos los miembros de la comunidad y en donde se desenvuelve la mayor parte de la vida social; pero es habitual que en ella se instalen camas para el amo de la comunidad, jefe electo, y su familia, pues éste como jefe de familia de la familia troncal tiene su lugar para dormir en la sala común. Este "amo de comunidad", el *mouistre* de las comunidades de Auvernia, tiene amplios poderes y sus decisiones no se contradicen. En las agrupaciones numerosas, existe también un "ama de comunidad", quien por lo general, no es la esposa del "amo". Su principal cometido es hacerse cargo de los hijos pequeños de los *parsonniers*.

Además de la sala grande, dotada de chimeneas monumentales, la casona alberga también un número variable de cámaras de dimensiones modestas, para los *parsonniers*, sus mujeres y sus hijos pequeños. En algunas comunidades muy grandes, otras familias que formen parte de la misma comunidad pueden vivir en edificios vecinos. Las plantas de las casonas revelan distribuciones varias: ora existe un corredor a lo largo de todo el edificio que da acceso a las cámaras pequeñas; ora éstas se abren directamente al exterior, por el patio.

Estas casas-bloque, de piedra o de entramado leñoso, de las comunidades familiares del centro y del oeste de Francia, recuerdan por su planta y sus funciones las casonas de madera de las comunidades familiares amplias de Europa oriental; por ejemplo, las que se describen todavía a fines del siglo XIX, que dan cobijo a las agrupaciones familiares amplias de los “Palots” y de los “Matyos”, en Hungría.

En Francia, las formas de la vivienda de las comunidades familiares podían variar: grandes casas-bloques de planta basilical, características de las grandes comunidades de la región de Nevers; en otros lugares, casas largas, de múltiples crujías, que quizá correspondieran a formas de asociación polinuclear; a veces, hasta casas en altura, como en Quercy. Al igual que en el caso de las familias de labradores de Isla de Francia o de labrantines provenzales, las formas de la vivienda de las comunidades agrícolas amplias podían transformarse andando el tiempo mediante añadidos, subdivisiones, abandonos o reconstrucciones.

Además de la casona común que engloba bajo el mismo techo la vida social de todos los miembros de la comunidad y el alojamiento de los mismos, existen otras formas de vivienda de las agrupaciones agrícolas familiares que seguramente reflejan exigencias menos rigurosas respecto de las reglas comunitarias. Los *coparsonniers*, en vez de una casona común, ocupan varios edificios vecinos, pero separados unos de otros. “Es lo que sucede en Boischaut, a principios del siglo XVI, en la Chippaudière, donde reside la comunidad de los Chippault, compuesta por 33 personas, 24 de ellas niños. Dos familias se instalaron en los edificios antiguos, otra en una casa ‘construida recientemente’, la cuarta en una casa con troje construida ‘para habitar en ella’”.

## *Constitución y disolución de las comunidades* taisibles

¿Eran estables esas formas menos concentradas de la vida comunitaria?, ¿o presagiaban ya la ruptura próxima de la sociedad familiar? Es posible. El análisis de documentos, por ejemplo los registros de vasallos en las provincias del Centro, ha permitido calcular la importancia relativa de las agrupaciones familiares de *coparsonniers*. Los resultados muestran que la forma de residencia más extendida en ciertas regiones, sobre todo en las de Auvernia, fue las unidades agrícolas más o menos amplias, a veces pequeñas, entre hermanos, entre cuñados o entre padres y varios hijos, unidades que podían incluir en el momento de más auge, durante el siglo XV, entre el 60 y el 90% de los habitantes. El fenómeno sigue vivo todavía en el siglo XVI. En este periodo, pero también en cualquier momento, muchas comunidades se rompen, sobre todo por razones de índole material (la pobreza, los embargos), mientras que otras se forman. Parece probado que la célebre comunidad de los Quittard-Pinon que, según una tradición mítica de fines del siglo XVIII, se remontaba

“a tiempos inmemoriales” (cinco siglos, decían), fue fundada en realidad a fines del siglo XVI por tres hermanos, los hijos de Jean Quittard, labrador del pueblo de Pinon.

En el siglo XVI, o más tarde, de la disolución de ciertas comunidades familiares surgieron aldeas. J. Chiffre refiere dos ejemplos: “En la región de Autunois, la ruptura de la comunidad de la Chèze, entre 1500 y 1514, ocasiona la formación de dos aldeas, la de ‘Bas de la Chèze’ y la de ‘Haut de la Chèze’, las cuales tomarán algunos años después los nombres de los Bonnards y de los Pelletiers que conservarán hasta nuestros días”.

En las regiones en que las comunidades familiares agrícolas estaban muy extendidas, su disolución dejó vestigios en esas aldeítas cuyo nombre es un patronímico. A menudo, dichas aldeas se designan con el patronímico del fundador precedido del prefijo *“Chez”*: Chez-Fiataud, Chez-Blanchet, en la región de Limousin; Chez-Piffetaud, Chez-Gentet, en la de Charente; Chez-Gagnat, Chez-Bariou, en la de Thiers. En otros casos, y con frecuencia en las mismas regiones, la aldea se designa simplemente con el patronímico precedido del prefijo plural *“Les”*: Les Mondaniaux, Les Ferriers, Les Garniers son tres nombres de aldeas aún habitadas de la región de Thiers (la comunidad de los Garniers, muy cercana a la de los Quittard, intercambiaba ordinariamente a sus miembros mediante casamiento en el siglo XVIII). Sin embargo, la existencia de aldeas patronímicas, sobre todo las de la Alta Provenza que están muy extendidas en ciertos valles, pese a manifestar un origen familiar a partir de un antepasado fundador no significa, en absoluto, que la organización residencial se base en una estructura comunitaria amplia, pues, en la Alta Provenza, como en muchas otras regiones meridionales, nunca existieron ni las pequeñas ni las grandes comunidades familiares. Fue la reunión de casas vecinas, relacionadas pero separadas, lo que creó las aldeas patronímicas de Provenza.

Podría atribuirse esta existencia o inexistencia de comunidades *taisibles* a una diferencia de condición jurídica entre los campesinos de las provincias del centro de Francia y los de las provincias meridionales. En el Sur, los campesinos supieron liberarse muy pronto de algunas de las imposiciones feudales que todavía en el siglo XVIII pesaban sobre varias zonas de Auvernia, Bourbonnais o Borgoña. En esas regiones, los derechos de los campesinos sobre las parcelas que cultivaban eran limitados, y existía el riesgo de que las tierras volvieran a manos del señor si no había un heredero directo varón que residiera en casa de su padre. Este peligro que se cernía sobre el régimen de manos muertas, se evitaba mediante “la vida común durante un año y un día”, entre individuos que, aun teniendo un parentesco lejano, la habían adoptado. De ahí el florecimiento de las comunidades *taisibles* en esas regiones de manos muertas; razón que alegan muchos autores, desde el siglo XVIII, pero que seguramente sólo sea una razón entre otras muchas, económicas, sociales, afectivas, de la formación o del mantenimiento de tales comunidades.

Las comunidades agrícolas familiares amplias forman, junto a los sistemas de familia troncal y de familia igualitaria, un modelo de organización social original. La

compleja organización de tales comunidades está llena de lecciones; en ciertos aspectos participan del sistema de la *stem family*, y en otros se inspiran en principios más igualitarios. Las comunidades familiares, aun siendo muy amplias, no pueden conservar a todos los hijos de cada rama, por razones económicas y demográficas; en cada generación el *numerus clausus* impone que se excluya a algunos individuos. Tal como escribió Faiguet en el artículo "Moravios o hermanos unidos" de la *Enciclopedia* (t. X) acerca de las comunidades de la región de Thiers: "Cada una de estas familias forma diferentes ramas que habitan una casa común y cuyos hijos se casan entre sí pero de manera que cada uno de los consortes sólo establezca a un hijo en la comunidad para mantener la rama que ese hijo debe representar un día después de la muerte de su padre". Los hijos que salen de la comunidad, "quedan excluidos de derecho" de los bienes comunes, mediante entrega de una suma fija. Esto recuerda mucho la exclusión de los segundones de la casa de sus padres, en el régimen de familia troncal meridional.

Sin embargo, al contrario que en el sistema de la familia troncal, en donde toda la organización se apoya en la permanencia del heredero y de su esposa en la casa familiar, y en la autoridad del padre, las comunidades familiares de tipo *tacite* se fundan en sociedades de *parsonniers* masculinos y femeninos en las que cada miembro de la comunidad dispone de un número de partes de dicha sociedad que ha aportado al entrar en ella y que hereda de sus ascendientes. La entrada de un nuevo miembro por casamiento constituye para la sociedad una aportación de partes que modifica poco el funcionamiento general de la comunidad. Por lo menos formalmente, la apariencia es la de un sistema igualitario; en la práctica las cosas son más complicadas: en caso de que se entre por casamiento hay una dote de comunidad y una dote personal.

En las grandes comunidades la autoridad no se ejerce de manera patriarcal. El amo de comunidad, cuando es vitalicio, es elegido por otros miembros de la agrupación. Conocemos la personalidad de los amos electos en la comunidad de los Quittard-Pinon, en el siglo XVIII, a través del análisis de las actas notariales de la elección. En 1705, los electores designan a Annet Quittard: sólo cuenta treinta y siete años y no sucede a su padre, sino a su tío Blaise Quittard, aunque éste tenía hijos de la misma edad en la comunidad. Por lo menos entre los Quittard-Pinon, la autoridad suprema no es gerontocrática, ni se transmite por herencia de padre a hijo, por la rama primogénita.

## *El mito y la utopía*

El descubrimiento de las grandes comunidades familiares de la región de Thiers —en primer lugar la de los Quittard-Pinon por Joachim Faiguet de Villeneuve en

1755, en el *Journal économique*, y diez años más tarde en su artículo “Moravios o hermanos unidos” de la *Enciclopedia* que después fue difundido desde el *Sócrates rústico* del médico suizo H. C. Hirzel por el marqués de Mirabeau y otros fisiócratas —, contribuyó a hacer de esta forma de organización social y familiar el modelo de los proyectos de asociación que propugnaban economistas y agrónomos franceses. En los últimos años del siglo XVIII se expandió una imagen mítica de la organización patriarcal y democrática de la explotación familiar agrícola que resistió al choque revolucionario.

Los “Estatutos del burgo de Oudun, compuesto por la familia R. que vive en común”, de Nicolas Rétif de La Bretonne, forman parte de *La campesina pervertida* que se publicó en 1776. Se trata de una construcción utópica, la de una granja colectiva cuyo modelo explícito son las “familias unidas de Auvernia”. Rétif propugna “la entera igualdad entre nuestros hijos”, pero pretende “que estén sometidos a los primogénitos del primogénito de nuestra familia”. El autor de *La vida de mi padre* imagina la construcción de un edificio que contiene el horno común y una “gran sala capaz de contener a mil personas: será el comedor común”.

Legrand d’Aussy, veinte años más tarde, hace una descripción lírica de los Quittard-Pinon como descendientes directos, rubios y de abundantes cabelleras, de los antiguos auvernios, en su *Viaje hecho en 1787 y 1788 por la Alta y Baja Auvernia*, publicado en 1795.

En una época de progreso en la que se desarrolla el individualismo, economistas, filósofos y ensayistas dan un realce completamente artificial a las estructuras coercitivas y arcaicas de las comunidades familiares, justo en el momento de su declive.

La familia troncal, en las regiones de Francia, de Alemania, de Italia y de España en las que estaba implantada sólidamente, resistirá mejor, durante el siglo XIX, a las tendencias individualistas y a las incitaciones tendentes a igualar a los herederos. Como este tipo de familia correspondía por lo general a un modo de explotación agrícola de pequeña propiedad familiar que pudo mantenerse aún durante algunas generaciones al no haber partición entre los hijos, el antiguo hábito de elegir a un único hijo como sucesor en la casa paterna se adaptó, en las provincias francesas en que se practicaba, a las disposiciones igualitarias del Código Civil. Los segundones no pedían sus correspondientes partes de herencia y se conformaban con que el heredero pagara las sumas compensatorias. Los vínculos familiares dentro de la casa, entre generaciones sucesivas, al igual que la solidaridad de linaje en los pueblos de las regiones de partición igualitaria, tardaron más tiempo en deshacerse. Los cambios en las estructuras familiares, durante el siglo XIX, son imputables tanto a transformaciones de índole socioeconómica como a una evolución de índole cultural.

# Familias. Lo privado contra la costumbre

Daniel Fabre

Durante mucho tiempo, todo lo que atañe a la alianza estuvo sometido a una vigilancia meticulosa, ante todo en los pueblos, pero también en los barrios urbanos. El momento de la reproducción doméstica no sólo es asunto de los parientes cercanos, sino también de los vecinos y, sobre todo, de los jóvenes del mismo grupo de edad. Este control se ejercerá seguidamente en toda la trayectoria de los esposos, cuidará de definir todo "lo que no se hace" y lo censurará si es necesario. Ciertamente, el rumor y la denuncia, discreta o espectacular, de las desviaciones son moneda corriente, pero hasta el último siglo del Antiguo Régimen la manera más común de publicar y de castigar la infracción de la costumbre, en medios muy distintos, forma parte de los rituales que crean la propia costumbre, rituales que a lo largo de cada existencia personal rigen la transición de una condición social a otra. Efectivamente, en esos momentos de la vida, la caracterización personal depende enteramente del reconocimiento colectivo. El rito, a través de sus oficiantes, asigna un papel y, al mismo tiempo, formula un juicio de conformidad; éste es el reverso obligado de su función agregativa. Así pues, a los que cumplen el rito de paso les acomete la habitual ansiedad del neófito que siempre va acompañada por la angustiosa espera de los signos que anuncian la opinión común, pues la cencerrada se cierne constantemente sobre el matrimonio…

Entre los siglos XIV y XVIII estas prácticas se someten a la censura de los poderes religiosos y civiles, que, después de 1650, se ponen de acuerdo acerca de los valores de "buen orden" y "decencia" para prohibir los "injuriosos alborotos" que a veces suscitan los casamientos y las disputas conyugales; más significativo es, en Francia, que el número de denuncias y de casos judiciales empiece a aumentar después de 1740; los destinatarios de la befa se rebelan. Se empieza a repudiar un modelo de control social pero, en contrapartida, esa fractura suscita resistencias e invenciones. Acerca de la dimensión crítica y primitiva de los ritos de paso se abre, pues, un debate que todavía no se ha cerrado; antes de plantear cuáles son sus circunstancias y sus protagonistas, calibremos concretamente su objeto.

## Los ritos de presentación

## *Los “mayos”*

Nada más llegar a la nubilidad, la muchacha se ve sometida a una prueba que sirve para reconocer y celebrar el cambio, y que se inserta todos los años en algunas ceremonias estacionales. En primer lugar, la colocación de “mayos” individuales durante la noche del 30 de abril en las fachadas o ante las casas de las “muchachas casaderas”, manifiesta, desde luego, el homenaje que los mozos en conjunto rinden a cada muchacha, pero también el juicio que les merece su conducta. En general, hay un código vegetal que ofrece su repertorio de signos conocidos por todos: los arbustos espinosos designan la condición, muy ambigua, de la muchacha “orgullosa”, y el saúco, hediondo y a la vez fácilmente “agujereado”, proclama el desenfreno; pero basta que haya una tensión más viva para que entre en juego toda la gama de materias infamantes: aceite de enebro maloliente, estiércol, aguas de estiércol… Incluso hay cosas peores; por ejemplo, en las primeras noches de mayo de 1717, un ferretero de Carcasona encuentra delante de su tienda “huesos y esqueletos de animales como caballos y otros”, y “cuernos de bueyes” clavados en su portada. Por la mañana los vecinos se alarman al ver la calle “llena e infectada” de esa carroña. Es la venganza que cinco o seis muchachos del mismo barrio y del mismo ambiente —son hijos de artesanos— se toman de Catin, la hija del ferretero. Todas las noches, después de las nueve, van a abastecerse al vertedero de los matarifes, fuera de las murallas de la ciudad baja, arrastran su botín hasta debajo de las ventanas de la muchacha —le hacen una *“ramade”*, como dicen ellos, utilizando el término que en el occitano local designa la colocación del “mayo”— y cantan canciones cuyas “letras injuriosas e infamantes” estigmatizan un escándalo del que no sabemos nada más.

A principios de mayo, el lenguaje olfativo de la alfombra vegetal califica y clasifica a las muchachas. En época de carnaval, especialmente en los países mediterráneos, el repertorio de la censura es a la vez más amplio y más espectacular; por ejemplo en Carcasona de nuevo, pero esta vez en el recinto fortificado, la “virgen necia” del año, representada por un monigote que lleva su nombre, es la protagonista de una canción que detalla con crudeza sus aventuras. Los varones, niños o adultos, la han ensayado en una casucha apartada, sitio habitual de sus reuniones invernales, y la entonan a coro en la explanada de la iglesia, a la salida de la misa mayor el domingo de carnaval.

Así pues, en esta primera fase de la vida el único objeto de censura es el honor de las muchachas. No se limita a la virginidad, sino que expresa ante todo la opinión general sobre su manera de ser: el vestido, el lenguaje, y sobre todo, la manera de resistir a los galanteos, el tacto en el reparto de testimonios amorosos, la constancia en la elección… En el momento del matrimonio, el centro de interés cambia y lo que pasa al primer plano es la concordancia de los futuros cónyuges, que incluye todo un conjunto de exigencias.

La primera es que ambos estén libres para contraer matrimonio, cosa que, obviamente, no se acepta en caso de viudez, a pesar de las recomendaciones de la Iglesia. En tal caso se desencadenan los conciertos de campanas, bocinas, zambombas, tenazas y calderos que, en alternancia con los abucheos, forman la cencerrada. Es verosímil la idea que algunos han defendido de que este alboroto ritual sirve sobre todo para separar al esposo superviviente de su cónyuge difunto; así pues, la integración de los recién casados sólo es posible a costa de esta explosión sonora que pervierte la música armoniosa de la boda y que también amplifica las prestaciones discordantes con que la juventud masculina marca el ceremonial. No obstante, el aspecto de denuncia de la cencerrada matrimonial está presente. Efectivamente, la alianza de un viudo y de una soltera infringe una regla cuya esencia explica ya en 1818 un capitán de infantería, Deville, al tratar los ritos de la región de Bigorre: “Buscando las causas que pudieron dar origen a este uso, nos ha parecido necesario detenernos en ésta: en un tiempo en que había seguramente menos mujeres que hoy, los hombres, llevados por el deseo de ligar cada uno una mujer a su suerte, debieron de ver con disgusto que quien ya se había cobrado su tributo sobre el sexo quisiera hacerlo de nuevo, en detrimento de los que abrigaban esa dulce esperanza. Como no podían oponerse a ese empeño sin violar las leyes, decidieron exponerlo a la burla del público con el fin de que al menos cualquiera que se atreviera a imitarlo quedara disuadido por esta amenaza” (*Anales de la Bigorre*, Tarbes, 1818). Por consiguiente cada generación “posee” colectivamente a las personas del otro sexo de su misma edad y todo casamiento en segundas nupcias hurta indebidamente un posible cónyuge. Sin embargo, hay otras desviaciones que agrandan o reemplazan esta infracción primordial y que la costumbre puede considerar también motivo de cencerrada. Puede bastar una diferencia de edad demasiado considerable, o una flagrante desigualdad de rango social o incluso el hecho de que el esposo pertenezca a la categoría de los “forasteros” que, como se sabe, puede incluir uno de los pueblos o de los barrios vecinos con los que exista enemistad. Así pues, con ocasión de la boda, la cencerrada va a estigmatizar las uniones que sobrepasan la distancia debida entre los esposos y entre sus familias.

El rito, por efecto de su propia eficacia, devuelve implícitamente la armonía a las discordancias de la alianza al publicarlas con alboroto, pero también ofrece a los cónyuges la ocasión de manifestar su buena voluntad proponiéndoles que modulen ellos mismos la intensidad del abucheo. La cencerrada puede compararse con una contribución que a veces está fijada por la costumbre, pero que en el siglo XVIII suele ser objeto de una negociación particular. La amplitud del juego, su duración y su pugnacidad dependen de esta transacción. En caso de tergiversación, de roñosería o de negativa, el recrudecimiento de la cencerrada puede llegar a un punto extremo. En primer lugar, se manifiesta por una acumulación de agresiones simbólicas. A

principios de febrero de 1787 un grupito de artesanos jóvenes de Varages, burgo de alfareros de la Baja Provenza, hostigan a Jean Eissautier, tejedor de su misma edad, y Victoire Roux, prometida del anterior, una viuda de sesenta años. El día de la publicación de las amonestaciones recorren las calles con un estruendo de cencerros y, habiéndose apoderado de la viuda, la pasean encaramada en una carreta. Una semana después, acechan a los esposos, que acaban de firmar las capitulaciones, a la puerta del notario y se divierten haciéndoles chapotear en el agua y en el barro. Por último, el día de la bendición, les cantan canciones satíricas delante de la iglesia. La espiral de la befa llega a veces a movilizar, como actores y espectadores, a comunidades enteras que se dan espectáculos inauditos. Escuchemos al respecto a Prion, escribano del señorío de Aubais, un burgo languedociano de Vaunage, quien narra en su *Pequeña cronología* una memorable cencerrada: “Jueves, 4 de febrero de 1745. El señor Baudran, curtidor de la villa de Sommières, de sesenta y cuatro años de edad, se ha casado en Aubais con la señorita Thérèse Batifort, de cuarenta y cuatro años; suman entre los dos, si se juntan sus edades, ciento nueve años. La señorita dice tener veintidós dientes o muelas, y el novio no tiene más que catorce, habiéndole podrido la edad los que hubieran podido ser pasaderos. Por estos dos himeneos, el varón es viudo; la juventud de Aubais le ha dado la más extraordinaria cencerrada del mundo. El novio no ha tenido la liberalidad que debía. Por causa de esta mezquindad que les ha ofendido, los jóvenes, en número de 117, se han agolpado y han hecho barreras para que los novios no pudieran salir del pueblo; han desmontado las ruedas (…) del carro de Venus. El señor juez, secundado por sus pastores, ha trabajado en persona a la cabeza de ellos para levantar las barreras que habían puesto en el camino del cortejo nupcial. Los más viejos de Aubais han asegurado que jamás en el lugar habían visto hacer tantas afrentas como han recibido estos novios antañones. Todo el pueblo de Aubais salió de sus casas para recrearse con este espectáculo humillante. Cuando todo el cortejo nupcial ha montado en sus bestias de carga, les han advertido de que todos los pasos de su camino estaban cerrados. El ninfo y la ninfa con su acompañamiento han tomado un camino separado, los mozos que daban la cencerrada, acompañados de los más jóvenes, fueron al encuentro de los recién casados. La cencerrada espantaba a los caballos, los caballeros limpiaron el cieno que les arrojaban; la novia iba con otra muchacha o mujer en silla de alquiler mal chafallada, los descontentos montaron detrás en la silla en número de diez o doce y, por este contrapeso, las varas se elevaban por el aire y el caballo de la lanza se encontraba en volandas (…). En el camino entre Sommières y Aubais hay (…) dos castillos llamados Gavernes y Grestin, los carreteros también habían cerrado con las carretas este camino y los pastores se reunieron allí con cencerros; con estos instrumentos y otros de la misma suerte, daban una cencerrada que se oía desde el lugar de Aubais. La gente les voceaba con todas sus fuerzas. Cuando estuvieron cerca de Sommières, encontraron en sus entradas a todo el populacho que voceaba horriblemente con una cencerrada también horrible; en los sitios por donde iban a

pasar habían expuesto tumbas llenas de cirios encendidos. En esta villa nunca se había visto alboroto tan impetuoso, los soldados de la guarnición dispararon los fusiles contra los autores de la cencerrada. A estos soldados se les reprobó y al punto fueron encarcelados para que expiaran su crimen (…). El grupo de alborotadores ató con cuerdas los brazos al señor Baudran, el novio, le pusieron a la cabeza de la cabalgada y en esta postura le hicieron entrar en la ciudad para que se expusiera a la burla y a las voces de la gente”.

## *La* asouade

Cuando la cencerrada llega a semejantes grados, abandona su aspecto furtivo, oculto y nocturno; irrumpe en el recorrido nupcial, lo interrumpe y modifica y se apodera de uno de los novios al que convierte en grotesco protagonista de otra cabalgada. Sigue en esto el ceremonial de otra sanción simbólica, la que afecta, más tarde, en el transcurso de sus vidas, a ciertas parejas con desavenencias. El caso del marido dominado y golpeado por su mujer, o a veces el caso inverso, aunque mucho más raramente, desencadena el castigo público más ostentoso: la *asouade*, el paseo en asno. Para que tenga lugar, el desacuerdo conyugal ha de traspasar el ámbito de la casa; al salir a la calle y a la plaza, se expone al juicio público. Sigamos las peripecias de un caso bearnés totalmente representativo. El 19 de abril de 1762, Raymond Blasy, “encargado de hacer marcar los tejidos” que se fabrican en este burgo de Coarraze, entra en una taberna para beber algo fresco e inicia con tres comparsas, entre ellos el tabernero, una partida de cartas. Al cabo de un momento aparece Menine, su mujer, y pretextando que alguien quiere hablar con su esposo, intenta arrancarlo del juego. Al darse cuenta de que no hay manera, se abalanza sobre los jugadores, les rompe las cartas y arrastra a su marido hasta la casa. Enseguida, los asistentes, escandalizados por la pasividad de Raymond Blasy, le amenazan con “correr el asno” y la decisión se toma, en efecto, rápidamente. Dos días después, el pregonero de Coarraze anuncia por todos los rincones del pueblo que “el día 24, que entonces era el domingo siguiente, correría el asno la *abbaye* de Magoubert y que todo el que quisiera asistir a ello y ver este espectáculo estaba invitado”. El pregón se repite al día siguiente, y el domingo por la tarde empieza el desfile. Dos tambores y un grupo de muchachos que preceden a una carreta con cancionistas que van declamando comentarios satíricos rimados abren el camino a los dos figurantes del melodrama “disfrazados con capas y sombreros sin cordones, uno de ellos montado en un asno y el otro en un caballo”. La imitación, que se repetirá hasta la mitad de la noche, está determinada exactamente: la mujer —que, por supuesto, es interpretada por un mozo— coge a su pareja por el pelo y la tira del asno; luego, con la rueca que enarbola ostensiblemente, le muele a palos. Un poco más lejos, se representa otro episodio: mientras están jugando a las

cartas a lomos del asno, llega otra vez la esposa, estropea el juego con su rueca, se apodera de las cartas y las rompe. Además de los disfraces y de la farsa, hay otro detalle que sitúa el rito bearnés en su contexto ceremonial. Aunque la *abbaye* de Magoubert que el pregonero invoca no corresponde, en esa fecha y lugar, a una institución real, sirve cuando menos como referencia que sitúa a la *asouade* bajo la autoridad de las alegres cofradías, rectoras en ciertas ciudades —Dijon, Mâcon, Lyon, Roán— de la organización oficial del carnaval, sobre todo en el siglo XVI. No obstante, en la región de Toulouse y en el norte de la Cataluña francesa, los “tribunales de los cuernos”, “sociedades asnales” y “tribunales carnívoros” dirigen después de 1750 este rito de escarnio del marido burlado con que culmina el juego carnavalesco el miércoles de Ceniza.

## *Rituales de la muerte*

Siguiendo el transcurso de la vida, llegamos al último tránsito, seguramente el más singular porque conduce al muerto al umbral del más allá. Desde mediados de la Edad Media, la Iglesia se afanó en controlarlo, siendo los tres momentos más disputados, el velatorio, la expresión de lamentos fúnebres y la comida al regreso del entierro. Sin embargo, algunos indicios muestran que el juicio público conseguía expresarse durante los ritos. Los monólogos fúnebres de la Europa meridional —el *aurost* bearnés, el *vocero* corso— suponían un auténtico proceso póstumo que era formulado por mujeres especializadas en estas declamaciones. Además, de aquí y de allá, particularmente en el oeste de Francia, han llegado hasta nosotros testimonios orales que dan fe de auténticas cencerradas durante el velatorio y el cortejo fúnebre, cencerradas que, sin duda en casos extremos, afirman una voluntad colectiva de excluir al difunto.

## *Código e intenciones*

Cuando después de 1640 los censores prohíben a la vez no sólo la cencerrada matrimonial, sino todas las “reuniones nocturnas”, “canciones deshonestas” y “acciones indecentes” que se efectúan con ocasión de los ritos de paso, comienzan a concebir la idea, aún oscura, de que existe una coherencia y una homogeneidad en el ciclo de ceremonias que acabamos de recorrer rápidamente. ¿Qué es lo que las une, a juicio nuestro, ahora que nos encontramos lejos de esa época?

En primer lugar, una comunidad de lenguaje obvia. Ciertamente existe un mismo código —olfativo, musical, teatral— para rituales diferentes, pero en ciertas ocasiones puede haber en ellos contraposiciones discriminantes —entre la noche de la

cencerrada y la luz del día de la *asouade*, entre el silencio de la alfombra vegetal y todos los demás estrépitos—. Además este lenguaje es, a buen seguro, uno de los caracteres particulares de la fiesta: acompaña a los ritos de paso, marca el carnaval y mayo y, por último, acopla el engranaje del tiempo lineal de la vida en el tiempo cíclico del año cuando los juicios particulares se insertan en los rituales estacionales.

Esta unidad sostiene una misma intención y una dinámica semejante. Los rituales proclaman una indignidad en la que está de acuerdo toda la gente del lugar, aunque no todos participen activamente en la acción. Esta complicidad, de la que da fe el hecho de que apenas existan enfrentamientos internos debidos a estos asuntos, se apoya en la total transparencia que caracteriza las relaciones en las sociedades de ese tiempo. El rito designa lo que todo el mundo sabe; convierte este conocimiento implícito y discreto en un espectáculo que no pretende cambiar el curso de los hechos, pero que basta para asentar de modo duradero una reputación. Por añadidura, como ya hemos mostrado, los medios de que dispone la befa se gradúan sutilmente: las materias de la alfombra de mayo, el estrépito de la cencerrada, la duración y repetición de la *asouade,* y la posible acumulación de todo ello dependen exactamente de la amplitud del escándalo y de la recepción inmediata del ritual. Cada uno de los casos que han llegado hasta nosotros es un suceso en sí; su desarrollo singular se elabora a partir de las reglas, en un frente a frente en parte imprevisible. Primero, la decisión no tiene nada de automática; no todas las chicas fáciles, todas las segundas nupcias ni todos los maridos dominados provocan la ceremonia punitiva, ni mucho menos. Sólo la conjunción de quejas de distintas procedencias, relativas a la historia de un individuo y de su familia, merece el juicio; de ahí viene la evidente discordancia entre el pretexto que se invoca —por ejemplo, un matrimonio demasiado exogámico— y los cargos que el abucheo o la canción compuesta expresamente para la ocasión enumeran siempre dando a la infracción de la costumbre una manifestación más completa y más agresiva. En 1769, la violentísima cencerrada que lapida la puerta y quema el seto de un modesto bracero en Montréal de Aude denuncia, a primera vista, el hecho de que el futuro yerno de éste sea forastero, oriundo de Lézignan, a quince leguas del lugar; pero los autores de la cencerrada se desgañitan contando otra historia: el esposo forastero ha dejado embarazada a una muchacha en su lugar de origen; ha desvalijado a una segunda de una suma de 80 libras; y su presencia ha transformado la casa de su suegro, en Montréal, nada menos que en un “burdel público”. Por consiguiente, la cencerrada ejecuta, en primer lugar, el retrato caricaturesco de una vida que justifica la intervención de los oficiantes del rito. Luego, en cuanto se extiende la noticia de que se trama la ceremonia, la víctima se entera siempre e incluso a veces es informada oficialmente por una delegación de los actores. Todavía cabe atenuar la cencerrada: se puede pagar, invitar a beber a los alborotadores e incluso, según el juego, hasta convertirse en protagonista del burlesco triunfo: “No me han contado que el recién casado se haya quejado”, o: “La juventud daba una cencerrada que los recién casados

soportaban con gracia", comentan todavía, hacia 1740, los que desempeñan el poder; en cambio, quienes, como los novios de Aubais, deciden enfrentarse a los autores de la cencerrada, se exponen a todos los ultrajes. Esta gradación negociable —que forma parte de la cencerrada pero que, en realidad, está presente en todas partes— sumada al temor que inspiran estos ritos de presentación refuerza la autoridad de los mismos. En efecto, según la costumbre, los censores casi siempre son conciliadores, y por consiguiente, es la víctima quien, rechazando la exhibición que le ofrecen, elige con conocimiento de causa la intensidad de la befa que se le hace. Por esta razón, todavía en pleno siglo XVIII, algunos tribunales que aprobaban esta habilidad persuasiva no discutían tanto la legitimidad de tales ritos como el precio que se debía pagar para que se moderasen.

## Los actores de la befa

La amplitud del campo de acción de todos estos rituales, su expresión proteica y la eficacia de su dispositivo de imposición, hacen que los veamos como los medios y los momentos de un riguroso control social que, del honor de las muchachas a la autoridad de los maridos, expresa el buen orden en el terreno, vasto y capital, de la sexualidad instituida. Pero ¿qué sabemos de la verdadera extensión de estas prácticas en las sociedades del Antiguo Régimen? Si tomamos al pie de la letra las prohibiciones clericales y policiales, son propias solamente de la gente humilde de las ciudades y los campos. Sin embargo, ciertos indicios nos invitan a matizar más. Un drama espectacular sirve para que conozcamos el "baile de los ardientes", esa cencerrada en la que los cortesanos vestidos de salvajes se inflamaron ante la mirada atónita del futuro Carlos VI; si damos crédito a Bassompierre, dos siglos más tarde, en la corte de Luis XIII, no se vacilaba en dar una cencerrada a un oficial que se había casado con una viuda, y ello en presencia de Gaston de Orleans. Seguramente estas ceremonias perdían toda la intención punitiva para convertirse en amables juegos que servían para salpimentar la boda. Lo mismo sucedió por mucho tiempo en las ciudades, en los mejores ambientes, a veces turbados por una policía intempestiva. Por ejemplo en Toulouse, en la noche del 27 de junio de 1750, unos jóvenes y dos oficiales dan una "serenata" bajo las ventanas de un viudo que se ha vuelto a casar; para ello han alquilado instrumentos a los que acompañan con algún jaleo. El centinela de noche pasa, amenazador, luego vuelve y agarra a uno de los participantes por el cuello. Nos encontramos en un barrio fino. Inmediatamente, el alboroto atrae a la calle a un magistrado, a unos oficiales y a unas damas que pasaban la velada en la casa vecina; todos ellos se ponen a abuchear al centinela. Como el asunto toma mal cariz, el mando militar lo sofoca inmediatamente: "He tenido ocasión (…) de hablar con el señor procurador general, y él me ha dicho que, según la letra y el espíritu de

las leyes, la unión de los instrumentos que utilizaron no constituía una cencerrada y me ha asegurado que el centinela nocturno había actuado mal y que por su imprudencia era la causa de este desorden. No me ha llegado que el recién casado se quejara ni que llamara a este centinela lo cual señala positivamente su imprudencia”.

## *En la ciudad y en el pueblo*

Así pues en las ciudades, en el siglo XVIII, hay cencerradas y cencerradas. Aunque el rito y sus razones son conocidos por todos, la manera de practicarlo es claramente distinta y, además, sólo los ejecutantes “populares” ocupan por lo común las calles y las plazas. Además, entre el campo y la ciudad existen otras tantas diferencias. Es cierto que los pueblos campesinos emplean en las mismas ocasiones un control ritual idéntico, y el siglo XIX dará múltiples ejemplos de ello, pero, si bien la cencerrada o el juicio fúnebre se hallan bien representados, otros ritos se expresan con más prudencia y, en cualquier caso, más raramente. El juicio carnavalesco de las muchachas sólo alcanza todos los años su plenitud agresiva en las ciudades o en los burgos importantes. En estos lugares es fácil elegir a una sirvienta sometida a la dominación sexual de su amo, o a una lavandera que paga su relativa independencia con una vigilancia mayor. En cambio, en el pueblo, la censura ritual se sitúa en relaciones sociales más igualitarias, más permanentes y a la vez más mezcladas; es raro pues, que una muchacha soltera no tenga vínculos ni defensa y por esta razón, la reprobación tomará un cariz más furtivo. En general, durante el siglo XVIII, el dominio de toda la gama de ritos punitivos, la facilidad para llevarlos hasta el paroxismo, la posibilidad de darles la regularidad temporal de las fiestas públicas son, según parece, privativos del mundo urbano de los artesanos, los tenderos y los escribanos.

Una vez hechas estas distinciones hay que delimitar de manera más precisa la aplicación social de estos ritos, porque, si bien siempre requieren el acuerdo tácito de comunidades bastante amplias, los ejecutores de la expresión ritual están mucho más caracterizados. ¿Quiénes son? ¿Qué relaciones pueden establecerse entre su cometido como controladores de la adecuación personal y familiar a las normas establecidas y su posición en las sociedades locales?

## *La excepción: grupos de mujeres*

En 1735, en Castelnaudary, un grupo de unas quince mujeres persiguen a la señora Mélix acusándola de ser la alcahueta de su hija, mientras que su yerno está sirviendo en los húsares: “Han hecho canciones que cantan en el arrabal y despachan

copias en las que acusan a la citada Mélix de puta, de borracha y de haber vomitado el vino (…). Incitaron a los hijos de Bourrel, huésped, a que fueran a insultarla”. Las únicas estrofas de las que obtuvo copias el sumario, escritas en occitano, describen el gusto de la señora por la botella y presentan a su esposo como un tumbacuartillos dominado por su mujer a la cual habla muy bajito. Las seis mujeres acusadas a las que se cita por su nombre, son jóvenes —entre los veinticinco y los cuarenta años—, varias tienen tiendas y todas, excepto una, saben firmar; una de ellas, la instigadora, pretende incluso, suprema distinción, que no conoce *“le patois”* cuando la interrogan a propósito de las canciones. Casos bastante parecidos existen en la región de Vaud en los primeros años del siglo XIX: las mujeres, con frecuencia ayudadas por los niños, organizan alboroto, colocan cuernos en las puertas e inscriben en la pared máximas infamantes contra un empleado de la administración que ha dejado embarazada a la novia de otro, contra la viuda y la hija de un médico a las que se acusa de mala conducta, contra la esposa de un viejo que busca amantes… Desde luego, es excepcional que grupos de mujeres tomen a su cargo la censura simbólica, pero estos ejemplos, por su propia rareza, están cargados de sentido. En primer lugar, dan fe, respecto de esos mundos sociales particulares que son las comunas de Vaud y las calles comerciales de la ciudad languedociana, de una relativa autonomía económica y cultural de las mujeres que puede llegar hasta el total dominio de estos rituales, puesto que ya no se conforman con incoar el caso y con designar el objeto de la vindicta pública. Sin embargo, a nuestro juicio, el punto importante no es ése. En todos estos asuntos hay una especie de adecuación ostensible entre las actrices, sus principios de existencia y sus intenciones correctivas. Bien defiendan a una muchacha embarazada, bien reprendan la depravación de otra, actúan como si, garantes del honor de todas las mujeres del lugar, quisieran defenderlo ellas mismas, manifestando así su propia integridad. En tales circunstancias, el rito expresa tanto la inmoralidad del escándalo al que va dirigido como la moralidad de las actrices que lo representan, y este juicio de valor es totalmente unánime hasta el punto de que en la región de Vaud, en 1817, un pastor de Mézières, muy hostil en principio a ese género de manifestaciones, se muestra enteramente favorable a tal tipo de cencerrada en una carta a la justicia.

## *La regla: la Juventud*

Si consideramos ahora la situación más común en el siglo XVIII, la que hace de los mozos los principales protagonistas, el contraste es pasmoso. En ellos es impensable la unanimidad, ya que contraponen otras conductas a la moral oficial; y como son los principales actores de un control social espectacular, cuyo ejercicio defienden como

bien propio, es imprescindible que analicemos con cierto detalle lo que constituye la singularidad de la actuación de este grupo de edad.

Cerremos para ello el ángulo de nuestra mirada y captemos a la Juventud —con la mayúscula que la identifica en las plumas de aquella época— en una pequeña ciudad languedociana, Limoux, a la salida del valle del Aude, un centro textil que cuenta 6500 habitantes en 1786 y que sigue trabajando las tierras de policultivo. Su sociedad es a la par bastante numerosa, bastante diversa y bastante jerarquizada, y principalmente industrial y comerciante, rasgos que permiten suponer, en esa época, una gran efervescencia juvenil. Efectivamente, entre 1740 y 1789, encontramos en las actas de los *consuls*, en las deliberaciones del consejo político, en las instrucciones al juez pedáneo y en las quejas particulares al comandante de la provincia, en Montpellier, más de un centenar de asuntos leves o graves, ocasionales o reiterados en los que intervienen los jóvenes. El señor Terrier, recaudador del depósito de la sal, da la pauta en noviembre de 1746, con su *Memoria en forma de queja contra la Juventud de Limoux*, en la que aparece, con el vocabulario convencional, toda la gama de quejas: “La ciudad de Limoux está compuesta por una Juventud muy libertina y sin educación que insulta día y noche a hombres y mujeres en las calles. En el espacio de los ocho años que estoy afincado aquí he visto cometer toda suerte de desórdenes, sobre todo a una cuadrilla compuesta de doce que se reúnen en una casa particular en donde deciden los escándalos que han de hacer cada noche. Algunos son bastante mayores y la mayor parte no tienen padre ni madre y se han comido todo su patrimonio, de modo que es peligroso encontrarse con ellos, ya que además de los insultos que uno recibe de su parte, llaman a las puertas con tanta fuerza que pueden llegar a derribarlas, sin perdonar siquiera las de las comunidades religiosas de ambos sexos, porque no hace mucho derribaron la de las religiosas hospitalarias, la cual hicieron pedazos; hurtan los llamadores de las puertas, taponan los caños de la fuente que da agua a toda la ciudad, lo que hace reventar las cañerías, escalan las tapias de los patios o jardines para robar las aves y todo lo que encuentran a mano, demuelen los bancos de piedra que están al lado de las casas y al lado de la plaza, rompen los cristales y se dan a toda suerte de excesos. Desde hace cerca de dos años, soporto sus caprichos sin estar unido con ellos de ningún modo. No hay insulto que no me dirijan, y a mi mujer y a mis hijas, con continuos voceríos, me rompen los cristales a pedradas, han demolido un banco de mi puerta que no ha aparecido, taponan la cerradura de la puerta de la calle metiendo clavitos de hierro y continuamente llaman a mi puerta con violencia gritando que hay fuego en toda la ciudad (…)”.

Estos jóvenes, terror del lugar, no forman parte de una institución de Juventud como las que en la misma época sobreviven en Provenza o en Poitou, bajo la autoridad de los *consuls* o de los señores. En Limoux, la identidad de la Juventud como cuerpo jerarquizado sólo resucita con ocasión de las entradas solemnes cuando hay que componer los batallones del desfile. A quienes se censura pues es a “ciertos

jóvenes”, a una “cuadrilla de jóvenes”, a “jóvenes libertinos” cuyo origen social es, en general, muy variado. La banda que persigue, con una cencerrada cuya razón desconocemos, al recaudador del depósito de la sal está, según él, manejada por individuos que no tienen ni hogar ni domicilio fijo. Ahora bien, uno de ellos, el señor Poulhariez, declara en un largo memorial su honorabilidad de negociante; es cierto que ha hecho malos negocios pero no es en absoluto un “canalla” y en cuanto a los compañeros que gustan de “chacotear” con él, están “entre las mejores familias de esta ciudad”; de hecho, un comerciante minorista se une a él para clamar contra la calumnia. En 1757, unos “jóvenes distinguidos en esta ciudad”, dirigen una verdadera rebelión contra los *consuls* que han mandado llevar a la casa de corrección a dos jóvenes prostitutas. En 1772, un inspector de las obras públicas de la comarca al que le han cantado canciones satíricas por cornudo a lo largo de todo el carnaval, ha “reconocido por la voz (…) a jóvenes de buenas familias” durante la noche. Efectivamente, no existe banda donde no haya algunos hijos de burgueses, solteros bastante acomodados que arrastran tras de sí a un grupo de jóvenes en el que no resulta extraño encontrar el conjunto de solidaridades que forman el entramado urbano: todas las especialidades juntas de los oficios de la lana y del cuero, los vínculos de la fábrica y del comercio… Se da el caso también de que a principios del decenio de 1770, cuando la Juventud defiende acérrimamente sus libertades carnavalescas, mozos de cordel jóvenes refuercen con su extrema audacia las cuadrillas que sostienen escaramuzas contra los *consuls* a los que abuchean, insultan y escarnecen. Desde luego, de vez en cuando se manifiestan evidentes oposiciones sociales, por ejemplo cuando, durante el carnaval, los enmascarados de las capas populares que siguen a los tambores y a los oboes, se enfrentan con los señoritos que bailan al son de los violines, pero otros vínculos de clientela o de barrio contribuyen a encubrirlas y a disolverlas. En todo caso, para la propia sociedad lo que constituye verdaderamente la Juventud es un estilo de comportamiento y una comunidad de “costumbres”.

## *La violación de los espacios civilizados*

En primer lugar la Juventud está relacionada con un espacio. Los márgenes de la ciudad le pertenecen: la explanada extramuros donde tienen lugar las partidas de mallo, prohibidas en 1765 y 1767 debido a la frecuencia de los actos violentos que producen; los fosos adonde acuden las prostitutas en pleno día; e incluso, dentro de la ciudad, no lejos de las puertas, las calles que bordean los conventos de los agustinos y los minoritas, cuyos muros ciegos protegen de toda curiosidad. Y luego, inaprensible, en perpetuo movimiento, la geografía de los garitos y de las habitaciones en donde se juega y se tienen citas, que, según van siendo cerrados, emigran de un barrio a otro,

en “casas particulares”. Sin embargo, merced a la noche, este espacio oculto se abre extendiéndose por toda la ciudad. Un panadero, una comadrona y un burgués que vuelven de una recepción dan fe, en cierta ocasión, de que han entrevisto a unos grupos y de que han tenido cuidado de evitarles, pues la Juventud domina absolutamente el espacio nocturno. Este dominio le permite jugar continuamente a alterar los signos del orden urbano que durante el siglo XVIII han llegado hasta las ciudades más pequeñas.

La ciudad se ha ido convirtiendo poco a poco en terreno público. Los *consuls* de Limoux prohíben que las aves estén sueltas y los carros de heno que taponen el paso; los cerdos se crían, de ahora en adelante, extramuros y no se pueden tirar delante de la puerta las basuras domésticas. Al mismo tiempo, en el corazón de la ciudad se erigen los monumentos de la urbanidad. En Limoux, el objeto de los desvelos de los ediles es la plaza central. Rodeada de arcadas en tres de sus lados y coronada por balcones, es un hervidero de actividades que se desplazan con las estaciones; en verano el sol y la sombra danzan alrededor de la fuente central, mientras que los soportales ofrecen refugio contra el cielo cubierto de invierno. Se halla bordeada por tiendas y todas las semanas se hace allí el mercado; es también el lugar en donde, durante el buen tiempo, los jornaleros se reúnen a diario a la espera de que les contraten, y en donde, los domingos, charlan un rato los fieles que salen de la cercana iglesia de San Martín. Después del terrible incendio de 1693, la piedra va reemplazando poco a poco la madera de los pilares, de los techos y de las fachadas, y la fuente pública se ha renovado y agrandado. En este lugar civilizado por excelencia, los jóvenes siembran todos los años el miedo ejecutando los rituales que les son propios. La noche del 28 de enero de 1771, el carnaval se inicia con todos los requisitos y una mujer, espantada, es testigo del suceso: “La plaza mayor de esta ciudad se hallaba iluminada por llamas que ella cree haber visto salir de los soportales que rodean la citada plaza, y al aproximarse a ésta dice haber visto encender un fuego y esparcir las brasas bajo los dos soportales que están construidos parte de obra y parte de madera, y en su mayor parte cubiertos por entarimados de las casas de los habitantes”.

En agosto de 1748, otra banda escandaliza a un comerciante del lugar derramando el agua: “Tenemos en medio de la plaza pública de esta ciudad una grande y hermosa fuente con una considerable pila que recibe el agua y que permanece siempre llena para que se pueda utilizar en caso de incendio; el agua corre y se derrama por un arroyito sin incomodar a nadie, pero esos jóvenes libertinos se entretuvieron desviando la corriente ordinaria y, tras hacerla pasar por un terrenito aledaño al soportal de la plaza, le dieron una gran pendiente y la condujeron frente a la puerta de mi casa en donde hay una reja de hierro para dar luz al patio, a través de la que derramaron, en abundancia, el agua de la citada fuente, haciendo un gran agujero entre dos piedras que forman la citada pila”.

La acción nocturna de los jóvenes tiene, efectivamente, como regla implícita que todo lo que está afuera, en la calle, esté bajo su dominio: desmontan los bancos de madera o de piedra que bordean las fachadas; en la lonja, destrozan los tenderetes cerrados de los comerciantes, derriban los tajos de los carniceros, van a buscar una escalera de mano para bajar un jarrón de claveles que adorna una ventana o para descolgar una jaula de pájaros que arrojarán en un fuego improvisado.

Esta turbulencia habitual contribuye a reforzar el cierre de las casas y de los espacios privados, excitando aún más a las incursiones destructoras. Las puertas, barreras simbólicas a la vez que materiales, son abiertas brutalmente —un barbero se queja de unos muchachos que juegan a abrir de repente la suya para romper el cántaro que se halla al lado—, asaltadas a pedradas o derribadas metódicamente durante los garbeos nocturnos: "El señor Bernard Reverdy, maestro sastre, ha dicho que hacia las once de la noche, cuando estaba trabajando en su taller, una cuadrilla de jóvenes que daban grandes patadas a todas las puertas de la calle vinieron a la suya y la echaron abajo rompiendo la cerradura, el pestillo y los goznes (…); como quiso salir a la calle para descubrir a los autores el señor Roques, hijo menor, se abalanzó a él diciéndole: '¡Cómo, bribón, te atreves a salir contra una banda tan grande! Vete al diablo tú y toda la ciudad'. Y cogiendo grandes piedras, le lanzaron varias, que sólo evitó encerrándose a prisa en su taller" (1747).

Los escasos huertos, corrales y vivares que bordean la ciudad, los de los pueblos y aún más los de las residencias señoriales cercanas son visitados periódicamente: "Se sospecha que son autores de un robo cometido en el citado castillo de la Tourzelle durante el carnaval en el que todas las aves de corral, pavos, etcétera, fueron pillados y robados al igual que en varios castillos de los alrededores" (1760).

## *Gastar sin tino*

La permanente burla del orden solidario de las calles y de las casas se corresponde con pasiones que, desde los jóvenes burgueses hasta los jóvenes jornaleros, tienen como punto común el gasto desmedido. La ocasión principal para el derroche la ofrece la fiesta, y en primer lugar, el larguísimo carnaval, que se inicia el primero de enero con una ronda por las casas y se termina el miércoles de Ceniza por la noche. Aunque en la época todavía no es indispensable el fasto de los disfraces, hay que pagar cuando menos la música que, necesariamente, guía los bailes callejeros. Las bandas rivales se disputan, pues, los servicios de músicos a los que se trae de bastante lejos: en 1763, tres oboes —de Villardebelle, de Saint-Hilaire y de Espéraza— cobran juntos veintisiete libras por la velada del martes de carnestolendas y diecinueve por el miércoles de Ceniza; seguramente el importe sea el doble para los violines, más prestigiosos. Además el gasto en música se ha convertido, en el

transcurso del siglo, en signo obligado de la fiesta juvenil; en cualquier momento del año y con cualquier motivo —dar una serenata a unas prostitutas, hacer una cencerrada, asaltar, disfrazados, a unos burgueses forasteros que se pasean por la carretera, o pasar una velada del día primero del año en la prisión municipal—, se alquilan oboes o violines.

Otro derroche que alcanza un grado muy alto en la larga temporada invernal: los juegos de azar. Continuamente perseguidos y continuamente renacientes, se refugian en lo profundo de las casas o en jardines apartados. Las mesas de berlanga y de sacanete, relacionadas con la taberna, y a veces con la prostitución, engullen tanto el dinero de los artesanos como el de los muchachos de buena familia que, por la noche, se reúnen alrededor de las mismas. En pleno carnaval de 1769, una carta anónima denuncia la situación a los *consuls*: “Es vergonzante para un hombre de bien escribir sin firmar pero, a mi pesar, me veo forzado a ello por miedo a que me ocurra una desgracia. Soy padre y tengo el honor de dirigirme a vos para rogaros que hagáis cesar un juego de azar que reina desde hace tiempo en nuestra ciudad. Mis hijos me arruinan, sin hablar de otras familias que están arruinadas. Quien suministra el juego en nuestra ciudad es el señor Balada, forastero al que han echado de Pamiers por haber suministrado cartas. Tiene casa cerca de los minoritas que sólo sirve para jugar. Sé que monsieur Andrieu (*consul* primero) le ha advertido de que no vuelva a suministrar cartas pero, pese a ello, continúa haciéndolo día y noche; es algo escandaloso, cerca de una iglesia (…) desde donde se les oye gritar o pelearse (…)”.

Por añadidura, a los gariteros y gariteras se les acusa con mucha frecuencia de incitar al robo a sus clientes: “Los jóvenes se deshonran para dar abasto a las considerables pérdidas que tienen”. Y las intervenciones de la fuerza pública no tienen efecto: en cuanto resuenan las intimaciones, los jugadores apagan las lámparas y en la penumbra rompen a palos los faroles de los *consuls* y de sus criados y luego, empujándoles, se dispersan. Al decir de los vecinos, a quienes el sumario judicial vuelve muy parlanchines, en estos lugares prohibidos, los jóvenes “hacen maquinaciones para ir a devastar las casas” y salen a errar por la ciudad con “un espantoso alboroto”.

La misma prodigalidad impera en las relaciones con las prostitutas. En el Limoux del siglo XVIII no hay casas de tolerancia; la prostitución es cosa de familia: una viuda y su hija, dos hermanas hijas de un arruinado mozo de carpintero… Los burgueses y los hombres casados las frecuentan con discreción —según los vecinos se les ve pasar pegados a las paredes entre dos luces, tapándose la cara—; en cambio, los mozos las festejan a la vista de todos. Las abrazan en la calle, les dan serenatas, las arrastran a la comparsa del carnaval, en donde son las únicas mujeres, y sobre todo les hacen regalos que ellas muestran con orgullo. Las hermanas Anne y Marguerite Pascal, por ejemplo, que entre 1752 y 1758 son tema de actualidad, “llevan vestidos, tocados y encajes muy cuidados y de mucho precio, incluso por encima de las señoras y señoritas de esta ciudad”; también llevan “hebillas de plata en los zapatos”. En efecto,

sus jóvenes admiradores les dan prueba de verdadero fervor de enamorados: en 1754, un aprendiz de orfebre hurta unos restos de plata y un doblón de España a su maestro para regalarlos a la hermana mayor, Anne, y le compra además, a cuenta de su padre, una hermosa muselina con la que ella manda hacer un delantal. La misma devoción galante proporciona a otras muchachas cubiertos de plata, un anillo de oro, etcétera.

## *Adecuación a la norma social y desorden regulado*

La perversión nocturna del espacio civilizado y el placer de gastar son las normas de vida de los jóvenes, en palabras de sus vecinos y de sus víctimas que describen numerosas escenas vistas y sufridas. No obstante, estos jóvenes no paran de castigar la vida de los demás: en la ciudad de aquella época, aunque nosotros no siempre comprendamos las causas, los voceríos, las canciones, las alfombras de carroña y los diluvios de pedradas acosan a particulares, burgueses forasteros y señoritas distantes que apenas perciben en la noche las máscaras, el fuego o los acordes de violín que delatan y protegen a la Juventud. Ésta también es capaz de poner en marcha, en 1773, una cencerrada "como Dios manda" contra una viuda de buena familia que ha mantenido su boda pese a que acaba de perder a su padre. Como el marido se niega a pagar, la espiral de ruidos, de ungüentos hediondos y de lapidaciones se desata. No obstante, según parece, a partir de 1770 el juicio juvenil cobra una dimensión teatral y se desarrolla a lo largo de todo un año para culminar en carnaval. Un proceso judicial de 1772 nos proporciona todos los detalles. Desde el mes de agosto del año anterior, Jean-Pierre Amans Dufour, inspector de obras públicas, es el protagonista de una canción que se ha oído en boca de más de cien jóvenes. La entonan, al oscurecer, bajo las ventanas del citado inspector, e incluso intentan entrar en la casa, por lo menos una vez, seguramente para negociar con la víctima o apoderarse de ella. Al acercarse el carnaval, la Juventud coloca junto al inspector a dos acólitos de menos campanillas, los panaderos Fregoli y Auzino. Los jóvenes van de una casa a otra y bailan "cantando las citadas canciones, gritando de cuando en cuando, y marchándose: *¡Couïoul! ¡Couïoul!*"; esto es, "cornudo". Con esta misma desventura se glorifica a los personajes de la farsa que narra una larga obra cantada —quince estrofas con quince melodías conocidas— titulada *Noubel opera de Cournanel* ("La ópera nueva de Cournanel"). El cornudo, engañado por su mujer a quien le gustan los jóvenes, e impotente, pues no tiene hijos después de cinco años de matrimonio, debe aceptar su suerte y escribir por sí mismo su nombre, en letras de oro, en el libro que conserva el "Archivo de Cournanel". Parece ser que la referencia paródica del texto que se declama cambia todos los años: ópera en 1772, se convierte en constitución política en 1775, según el título, que es lo único que ha llegado hasta nosotros: *Las leis del grand Cornelius, ame le discours dal general das couïouls* ("Las leyes del

gran Cornelius, con el discurso del general de los cornudos”). Todo el ejército juvenil prepara, ensaya y representa, con una intensidad que va en aumento después del día primero de año, esta ceremonia cuyo poder satírico proviene en gran medida del texto que la fija y la difunde. Como son los mozos más letrados los que se encargan de componerlo y de hacer copias, siempre es algún escribano o estudiante quien lleva la pluma, hecho que justifica una vez más la mezcla social existente en la Juventud. Esta obra está en occitano, lengua que apenas si se escribe desde hace dos siglos y que, debido a su uso oral, permite la más franca crudeza. Los jóvenes se la apropian, y por medio de la música y de la escritura se convierte en su arma más incisiva y más temida.

Este relato de las costumbres juveniles en una ciudad pequeña, al final del Antiguo Régimen, nos revela una paradoja fecunda. Aquellos a quienes se podría haber definido como brazo secular de la ética común, dado que la reprobación de las muchachas insolentes, de los matrimonios discordantes y de los maridos complacientes parecía general, se ven acusados, en realidad —por los poderes que les juzgan y por su propia comunidad— de ser revoltosos y depravados y de estar siempre dispuestos a extender un desorden incontrolable, hasta el punto de que la intención edificante de sus ritos ya no es más que pretexto para el desenfreno. Tal vez haya que desconfiar de las palabras que estigmatizan el cometido juvenil —de las que volveremos a hablar— y restituirle su lógica.

En efecto, parece que la afirmación de cierta adecuación a la norma social haya correspondido durante mucho tiempo en nuestras sociedades a quienes transitoriamente se encontraban en los márgenes del orden a la par que expresaban las reglas del mismo. Como, en este caso preciso, el objeto de control es la alianza, con sus múltiples implicaciones, quienes no se han casado, quienes no están aún a cargo de una casa, tienen el derecho y el deber de conjurar las discordancias sacándolas a la luz. Para ello utilizan un lenguaje que también está formado por distintas disonancias: la de los ruidos que niegan la armonía musical, la de las palabras y la lengua que atentan contra el decoro y la del desplazamiento y desorientación de los objetos. Pero, en un sentido más amplio, la función de la existencia juvenil es hacer que disuenen las reglas sociales moviéndose constantemente en los límites de lo tolerable. En los pueblos, estas empresas encuentran espontáneamente un espacio —el de los bosques y las landas— en donde el salvajismo perturbador queda un poco alejado; en las ciudades las mismas experiencias se sitúan en un espacio cuyas zonas y fronteras se reglamentan en el siglo XVIII, pero que puede pervertirse gracias a la noche. Por otra parte, tanto en el campo como en la ciudad, todas las casas participan, mediante donaciones voluntarias, contribuciones forzosas o rapiñas toleradas, en el gasto juvenil; gasto que adopta la forma de juegos, de apuestas y de juergas en las que la desmesura, el abandono, el azar y la negación de la virtud del ahorro son valores capitales. De este desorden, temporal y codificado, puede nacer un orden duradero, y el ejemplo perfecto de ello lo ofrece la vida de los mozos, pues abandonan la mayoría

de estos comportamientos cuando “se asientan” al tomar mujer y, sobre todo, al ser padres, momento en que los hombres casados de Languedoc, en el siglo XVIII, hacen pagar al nuevo jefe de familia un convite por su noviciado.

Esta lógica implícita del control social juvenil hace que se soporte, a regañadientes pero sin luchar mucho, la costumbre que uno mismo ha practicado y que ciertas autoridades del Antiguo Régimen admiten a veces “porque la Juventud es así”. Sin embargo, cada vez con más frecuencia, la evidencia de la paradoja se subraya con un trazo grueso; el orden a través del desorden se convierte en una contradicción insoportable; los ritos del escarnio sólo muestran la falta de urbanidad de sus actores.

## Orden público y esfera privada

¿Cómo puede explicarse el progresivo vigor de una exclusión que, además de la represión conjunta que ejercen los poderes religiosos y civiles, supone el apoyo eficaz de franjas, bastante numerosas y activas, de las sociedades locales? Sólo una larga historia pudo producir esta convergencia que vamos a tratar de analizar paso a paso.

### *Condenas de la Iglesia y de los Parlamentos*

Fue la Iglesia, antes que nadie, la que denunció la cencerrada a los viudos, por razones de disciplina litúrgica. Las segundas nupcias son tan sagradas como las primeras; esos alborotos intempestivos las ridiculizan y, por tanto, son irreligiosos. Ya en 1329-1330 el concilio de Compiègne estableció una argumentación que decenas de sínodos y de rituales diocesanos repetirán, sobre todo en Francia y en Italia, hasta mediados del siglo XVIII. Es cierto que la propia Iglesia privó por mucho tiempo de toda solemnidad al segundo matrimonio. Primeramente, como el primer parentesco por alianza subsiste en la viudez, muchas relaciones fáciles y sin duda insignificantes —hasta el cuarto grado canónico— se consideraban inmorales. En segundo lugar, los escritos de los moralistas dieron al personaje de la viuda un tinte sulfuroso que la hizo sospechosa y poco frecuentable. Todo esto iba ligado a un punto esencial: la teología del sacramento matrimonial excluía en gran número de diócesis —aunque todavía no se sabe bien en cuántas— la bendición de las segundas nupcias. Es comprensible, pues, que la Iglesia se opusiera con vehemente ineficacia a todos estos rituales —paralelos y émulos— que un extraño sacramento sin rito parecía requerir.

Aunque en un principio los poderes civiles recogieron el vocabulario de los prelados, su intención era distinta. En primer lugar, durante los siglos XIV y XV, la policía y los tribunales nunca se ocupan de estos rituales en sí, a no ser con ocasión

de sucesos sangrientos: una trifulca general, el asesinato de un joven, etcétera, sobre todo si se tiene en cuenta que los usos locales, urbanos o señoriales buscaron a veces su legítimo puesto en el control de las alianzas a través de los jóvenes solteros, haciendo redundar incluso en beneficio suyo parte de las sanciones rituales. No bien el orden se convierte en un fin necesario —necesidad que los antagonismos religiosos y sociales refuerzan— aparece la prohibición explícita: el muy católico Parlamento de Toulouse la enuncia en 1538 y la reitera en cuatro ocasiones durante el siglo XVI. Luego se convierte en habitual: el Parlamento de Borgoña en 1606, el de Burdeos en 1639, el de Aix-en-Provence en 1640, etcétera, recuerdan la regla que es válida para todo el Reino. No obstante resulta extraño que en todos estos textos reglamentarios sólo se cite explícitamente la cencerrada, cuando el objeto de los mismos ya no es la defensa de un sacramento sino la "tranquilidad pública". ¿Por qué se guarda silencio acerca de todos los demás ritos de befa que perturbaban igualmente, y a veces —como en el caso de la *asouade*— con mayor intensidad aún, el orden de las calles?

## *Penas rituales y castigos judiciales*

La discreción de los fallos muestra y enmascara a la vez la tensión que produce en el mundo jurídico la contraposición existente entre los compendios consuetudinarios locales y la práctica penal que se elabora en los Parlamentos. Según sabemos por una carta de indulto, en 1375 se aplicaba en Senlis la regla consuetudinaria que estipula que "los maridos que se dejen golpear por sus mujeres serán obligados y condenados a montar en un asno con el rostro vuelto hacia el rabo del citado asno"; en 1404, en los *Usos* de Saintonge figura un artículo similar, y en 1593, el juez de Hombourg determina que, "siguiendo el antiguo uso", la mujer que haya golpeado a su marido deberá montar al revés en un asno que su débil esposo llevará por la brida. En la Inglaterra de los Tudor y de los Estuardo ciertos tribunales prescriben que se pasee montando al revés en un caballo, con las ropas del sexo contrario, y a veces con acompañamiento de *rough music*, o tabahola. Tres fallos dictados en París, entre 1729 y 1756, y una norma consuetudinaria de Toulouse, descrita y documentada hasta 1775, determinan que la "alcahueta pública" corra montada al revés en una borrica y que su marido, si lo tuviera, la siga montado al derecho en un asno; en Toulouse, llevan incluso cascabeles. "Tendrás que recorrer la ciudad con plumas y un capacho" es una amenaza bastante frecuente durante el siglo XVIII en el Alto Languedoc —lo hemos observado en tres ocasiones entre la documentación de los procesos—, que recuerda la afrenta de emplumar a las prostitutas y a las mujeres adúlteras: se las untaba con miel, luego se las hacía rodar entre plumas y, tocadas con un capacho, se las paseaba a lomos de un borrico; la Celestina de Fernando de Rojas sufrió esta infamia. Otros actos —quitar el techo, romper las puertas y las ventanas, desmontar

la carreta, estropear el pozo, sumergir en agua—, que figuran en los ritos "populares" de censura en varias regiones de la Europa latina y germánica formaron parte también del arsenal de penas oficiales hasta la época del clasicismo.

Todos estos castigos suponen que al público se le invite no como espectador al que hay que edificar mediante el ejemplo, sino como actor de pleno derecho ya que la pena se adecuará a sus risas, a sus *lazzi*, y a sus improvisaciones satíricas. Además, los jueces que dictan las resoluciones y el vulgo que participa en este teatro punitivo comparten en la práctica la convicción de que debe haber una relación entre la falta y la sanción concreta que la expresa, la castiga y la borra al conjurarla. Ahora bien, toda la evolución de las penas va a delimitar, controlar y especializar al mismo tiempo la escena del castigo (este espectáculo requerirá siempre en lo sucesivo candilejas, barreras y una especie de solemnidad crispada), y va a romper el vínculo simbólico entre la falta y la pena para desembocar en la sanción abstracta que, con el Código Penal francés y sus imitaciones nacionales, triunfará en Europa. Este código, lenta obra de la Ilustración, suprime a fines del siglo XVII las hogueras, va dejando en desuso las penas rituales y permite que los jueces que topan con los ritos de la befa afirmen sin ambigüedad, con más precisión y firmeza, la básica ilegalidad de los mismos.

En 1610, a raíz de un proceso memorable en el que el abogado defenderá punto por punto la legitimidad moral y jurídica del rito, el Parlamento de Burdeos condena a los autores de una "ceremonia a la que llaman 'correr el asno', como venganza contra un hombre (…) que se había dejado golpear por su mujer". En 1655, los regidores de Bayona adoptan una disposición contra unos particulares que "se jactan de correr el animal que ellos llaman asno o asna". Los jueces afinan la descripción de los ritos prohibidos que incluirán, por ejemplo, los "versos difamatorios" (Bayona, 1655) y las "canciones obscenas e injuriosas" (Toulouse, 1762) y los insertan en un conjunto al lado de las "reuniones ilícitas y nocturnas", las "extorsiones", los "libelos", etcétera, mientras que, periódicamente, los reglamentos provinciales o urbanos se afanan en describir situaciones concretas y denuncian a "los jóvenes de varias ciudades y lugares que (…) se reúnen en cuadrillas con frecuencia, sobre todo los domingos y los días festivos, recorren las calles durante la noche cantando toda suerte de canciones malas y organizan varias algazaras y desórdenes" (Montpellier, 1737). La red de la represión se extiende y estrecha sus hilos; dado que, en fin de cuentas, persigue más un delito particular que un estilo de conducta, concuerda enteramente con las preocupaciones de los clérigos de la Contrarreforma que adoptaron ese mismo lenguaje. Quedará la labor de informar, durante todo el siglo XVIII, a las jurisdicciones subalternas, sobre todo las de los pueblos, en donde los *consuls* a veces fueron demasiado proclives, en opinión de las elites, a transigir con el uso o, a la inversa, a hacer gala de un ensañamiento excesivo contra sus enemigos locales.

## *Las denuncias de las víctimas*

Estas posibilidades de recurrir a la justicia, forjadas en el ámbito de una evolución amplia y múltiple, encontraron un eco que contribuyó a reforzarlas más. Si se consideran los pormenores de los procesos judiciales, en el siglo XVIII todas las formas y todos los usos de la befa ritual se plantean ante la justicia, y cada vez con más frecuencia. Entre 1700 y 1790, la cámara criminal del Parlamento de la Navarra francesa juzga cuarenta y siete cencerradas, cifra modesta pero denotativa de la aparición de este tipo de causa ante el alto tribunal bearnés. Sólo en relación con la segunda mitad del siglo, la amplísima jurisdicción del Parlamento de Toulouse debe de ofrecer, entre todas sus salas, según el estado actual de los archivos, más de quinientos sumarios; la cifra de Provenza es sin duda similar, y las indagaciones que quedan por hacer en los tribunales ordinarios de las distintas regiones confirmarán seguramente este elevado número. Aunque existen las acciones espontáneas de la fuerza pública, estos casos tienen su origen la inmensa mayoría de las veces en la denuncia particular. La fuerza del uso instauraba un relativo y necesario acuerdo entre los interlocutores del ritual; pero éste ya no se impone de manera tan uniforme y algunos no dudan en hacerle frente, a riesgo de agravar sus efectos. ¿A qué puntos se refieren los litigios? ¿Qué es lo que en la posición social de las víctimas fundamenta lo que debemos llamar su rebelión?

Es palpable el aumento de la resistencia frente a las exacciones impuestas por la Juventud y que son especialmente fructíferas con ocasión de los rituales de befa. Los derechos que los jóvenes cobran sobre todos los casamientos —la *“pelote”* de la Francia mediterránea, el *“vin des mariés”* de la región de Vaud—, más gravosos en los casos de unión exogámica y todavía más si se trata de pagar el rescate por una cencerrada, son eludidos incluso por quienes podían pagar sin apuros. La gente se irrita ante el engranaje de exigencias que son más insaciables si la víctima es un “señor” que posee bienes: por ejemplo, un burgués de Saint-Victor, en la región de Uzège se decide al cabo de dos meses a redactar un memorial dirigido al comandante militar en relación con un “alboroto horrible” y “canciones infames”; sin embargo había empleado “primeramente los modales más correctos para hacer que terminara esta persecución, pues les invité a beber y a comer y les distribuí una suma de dinero considerable”. Para evitar estas exageraciones, el *consul* primero de Paulhan decide, heroicamente, en 1780, hacer oídos sordos a los *toutoures*, bocinas que resuenan en la noche del primero de mayo: “Como acababa de casarme en segundas nupcias —precisa— y conocía las malas intenciones que ciertas personas tenían para conmigo, comprendí que era una cencerrada y fui lo bastante prudente para no levantarme”. Sin embargo, es mucho más frecuente que el enfrentamiento estalle. Cuando la Juventud de Saint-Hippolyte-du-Fort pide la contribución correspondiente durante la comida de esponsales de un viudo, comerciante bastante acomodado, los padres de la novia se indignan y despiden a los jóvenes; con ello se ganan una cencerrada monstruosa y se

ven seguidamente en la imposibilidad de pagar un rescate que ha alcanzado las cincuenta libras. “Acordaos de cómo me atacan ¡y no les debo nada!”, exclama un viudo joven que se ha vuelto a casar, ante los testigos de la emboscada con que le asaltan en pleno día, en el camino de su pueblo. Frente al rito, el viudo afirma la ley que fundamenta su negativa y protege su dinero. A principios del siglo XIX, debido a una adaptación de la que veremos más ejemplos, la cencerrada sancionará ante todo, por ejemplo en los valles de la región de Vaud, ese desaire de los esposos y de sus familias a la Juventud.

## *La defensa de los bienes propios*

De manera general, en el transcurso del siglo XVIII, frente a las exacciones juveniles se impone la pugnacidad defensiva de los propietarios. No hay duda de que en las ciudades pequeñas de Languedoc, como Limoux, escasean después de 1750 las participaciones, graciosas o más o menos forzadas, en los gastos festivos de los jóvenes. Quien quiere juerga, la paga de su bolsillo; por eso, fatalmente, es la Juventud de “mejor rango” la que suele dirigir los ritos y juegos que requieren música. Las colectas se transforman. Para ciertas bandas, la ronda del día primero de año se convierte en una verdadera expedición de pillaje: rompen la puerta e invaden la casa de un artesano solitario, vacían su despensa y su bodega y, por añadidura, le gratifican con pescozones y amenazas. Los hurtos nocturnos y astutos que la costumbre exige en los mozos, siempre que no sobrepasen ciertos límites, van a multiplicarse. A los rateros de huertos y de corrales se les señala con el dedo; en Pézenas, se critica con dureza a “los muchachos de los artesanos, a los de los trabajadores de la tierra y a los de los jardineros [que] se dedican pícaramente a ir a coger uvas de noche y, no contentos, hacen un daño considerable destruyendo las cepas”. Del mismo modo, cualquier ritual de befa, desde la simple zarabanda que se hace a un malas pulgas, hasta la gran cencerrada, se convierte en falta considerable si va acompañado de “depredaciones”. Todos los actos que rompen, desmontan o desplazan se penalizan y, en consecuencia, se convierten en los signos del reto por excelencia: en octubre de 1729, para “afrentar” a los burgueses de un barrio, unos jóvenes de Castelnaudary se dedican a derribar y a romper afanosamente todas las puertas de una calle. El apego casi físico a los “bienes propios” —que en la ciudad se suelen reducir al perímetro de una casa— y la certeza de estar protegido por el derecho se afirman contra las agresiones simbólicas que sufren estos bienes y también contra todas las donaciones forzadas que los gravan con ocasión de un rito de paso. Puede ser que esta sustracción al ámbito de las imposiciones colectivas, de las que los mozos son primeros beneficiarios y portavoces, contribuya a exaltarlas y, a la vez, a convertirlas en delitos menores. En todo caso, ésta es la impresión que

produce la miríada de denuncias y de atestados que, durante el periodo anterior a la Revolución, dan fe de una guerra incesante sobre los modos aceptables de “practicar la Juventud”, especialmente en los burgos grandes y en las ciudades pequeñas. Los burgueses corrientes de esta época no dudan en aplicar el mismo vocablo: “libertino” —que ellos utilizan con mucha facilidad— a todos los atentados contra el orden de las familias, ya sea atacado desde el exterior o minado interiormente: el vagabundeo, el encanallamiento, la disipación del patrimonio en el juego y en el amor venal, la pasión frenética de las juergas callejeras, el desprecio por todas las autoridades…

## *La libertad de las familias*

Sin embargo, los jóvenes que, por añadidura, manejan el arma de la befa, atacan de manera todavía más grave el orden que se constituye. Aun cuando atentaran muy poco contra los bienes y contra la paz pública, no serían menos odiosos, ya que por medio del control de la alianza, ese lazo del que depende la historia de las casas, penetran en el seno de un círculo que se refuerza y se crispa. Así pues, el atentado principal no tiene que ver ya con el “sacramento del matrimonio” ni con la “tranquilidad pública” sino con “la libertad interior de las familias”, tal como escriben los miembros del Parlamento de la Navarra francesa cuando condenan la cencerrada en 1769. Si se considera la multiplicación de las víctimas que se enfrentan, ha de admitirse que, a partir de un periodo que puede situarse *grosso modo* a mediados del siglo XVIII, las salas de audiencias que examinan estos ritos ponen en tela de juicio el propio fundamento de los mismos. Vestigios —“dignos de los antiguos salvajes del país”, escribe en el año XII el prefecto de los Altos Pirineos— de un modelo de control social que impone la transparencia y dispone de un amplio surtido de acciones que destapan y castigan las decisiones y comportamientos familiares incorrectos. Parece como si en adelante, la burguesía capitalista, que juzga y que presenta denuncias, fuera adquiriendo paulatinamente la convicción de que esta esfera pertenece en propiedad a la familia y de que ninguna entidad ajena puede influenciar las decisiones que aquélla tome, pues las propias leyes confirman claramente ese derecho a la opacidad de la “vida privada”.

Muchos hechos y hasta las palabras —que expresan como una conciencia del cambio cada vez más clarividente— invitan a que se perciba este avance de la “libertad interior”; no obstante, en el batiburrillo de los casos que han llegado hasta nosotros quedan por interpretar algunos aspectos que se repiten. Consideremos los blancos más señalados de la befa en el Limoux de los años 1740-1790: un administrador del depósito de la sal, un feudista, un procurador del juez local y un inspector de las obras públicas de la comarca. Todos ofrecen la mayor resistencia a la censura que les afecta en su condición de maridos o de padres. Todos son

propietarios, pero pertenecen sobre todo al mundo de los que manejan la pluma y los papeles; como encarnan la legalidad exterior del Estado y, por esa misma razón, dominan todos los procedimientos judiciales, salen al paso del enfrentamiento y provocan la controversia entre los ritos y cierta modernidad jurídica y administrativa, la cual, exactamente igual que la antigua cencerrada, se cruza siempre, un día u otro, en la trayectoria de cada familia.

## *Los poderes del cura*

En los pueblos la tensión se desplaza, de modo más visible aún, hacia otro personaje de gran importancia: el cura. Formado en los seminarios de la Contrarreforma, que han unificado las posiciones de los sacerdotes respecto de la religión y de las costumbres, se presenta en seguida como adversario de todas las formas tradicionales de befa. En nombre de la "paz de las familias" critica con dureza la práctica de la cencerrada, la del juicio carnavalesco y, por ejemplo en la región de Vivarais, la de colocar a ciertas muchachas "mayos" con un pelele fálico. Incluso llega a proteger —por ejemplo en Burzet, en 1780— a una pareja, amenazada de cencerrada, dispensándola de dos de las tres amonestaciones antes de bendecirla en secreto, entrada la noche. Dado que condena todos los usos juveniles, denuncia todas las formas de pagamiento; por ejemplo, con motivo de las bodas: "No bien alguien se casa [los jóvenes] les hacen pagar para tener bebida y comida. Si los novios rehusan, en seguida van a plantarse en una taberna para darse una buena comida por cuenta de los novios a quienes no paran de desasosegar y de insultar hasta que no hayan pagado sus gastos" (Saint-André, Lodève, 1749).

De manera más general, el cura hace el minucioso inventario de "exacciones", "escándalos", "desórdenes" e "irreverencias" de la Juventud: "Remedan las ceremonias y no hacen caso de las reprensiones. Recorren el pueblo disfrazados, bailando, paseando a Carnaval el día de Cenizas. Entran en el santuario durante los oficios, se colocan entre la cruz y el cura en las procesiones, como si fueran del clero, dan la espalda al altar, ríen y charlan durante los oficios, dan golpes en los bancos, disparan con pistolas dentro o delante de la iglesia los días de fiesta o de casamiento, bailan ante las puertas de la iglesia sobre el pedestal de la cruz, incluso antes del catecismo y durante Adviento, cantan canciones obscenas" (Neffies, Béziers, 1769).

Ciertamente, la convencida actuación del cura de pueblo contra todas las prácticas que escapan a la ortodoxia que él representa refleja fielmente un ideal religioso; sin embargo, ¿no es su ambición social y el lugar que de hecho ocupa lo que le llevan a combatir prioritariamente el "derecho de censura" que los jóvenes ostentan en nombre de la comunidad?

Desde finales del siglo XVII el cura de pueblo tiene asignados dos cometidos igualmente importantes: su ministerio —que ejerce con su nueva competencia cultural y que se amplía cada vez más a través del control de la escuela—, y además la función de representante de la Monarquía. Ya desde 1667 registra las actas de bautismo, matrimonio e inhumación, y el reglamento que en 1737 le obliga a asentarlas por duplicado logra generalizar este registro. En tierra protestante se le piden también cantidad de censos, la relación de los nuevos conversos, a los que vigila, y a veces, también denuncia. Hace las veces de los *consuls* —que en la región del Languedoc son, por lo general, iletrados— estableciendo la base tributaria y leyendo desde el púlpito, al final de la misa, las disposiciones y reglamentos que recibe del gobernador provincial. Esta doble misión —política y religiosa— le permite velar estrechamente por el orden familiar, cuyas normas define él mismo denunciando los adulterios, los amancebamientos y los embarazos ilegítimos, preparando, como un alcahuete, ciertas uniones y dando en cualquier caso su opinión sobre cada alianza. Su juicio puede sumir en la infamia: el cura niega la comunión a los disolutos; no admite a un "libertino" en el cementerio; se abstiene de confesar a las muchachas tentadas por el baile o la galantería. Con la aspiración de llegar a ser el director espiritual de la mitad femenina del pueblo, sobre todo la de las buenas casas, a veces escruta en lo más profundo, en lo más íntimo, tratando de averiguar, por ejemplo, la práctica de los "funestos secretos" que permiten evitar la concepción o "cuando manda de noche al convento a la hija del señor, penitente suya de dieciocho años (quien pasa tres horas en el confesionario y acusa a su familia) a la que cree amenazada por el afecto excesivo de un padre entrado en años y celoso" (N. Castan).

Así pues, lo que nos había hecho presentir la señalada presencia de las personas relacionadas con el "control" y con los "papeles" entre las víctimas urbanas queda confirmado e ilustrado por las tensiones que existen en los pueblos. En el siglo XVIII, la censura ritual opta cada vez más por enfrentarse con sus más enconados adversarios, entre los que se encuentra el cura en lugar preeminente. Éste mismo, afincado desde hace mucho tiempo en su curato, gobierna a toda una familia de hermanas, hermanos, sobrinas y sobrinos, cuya educación vigila y a quienes se esfuerza en situar bien. Defiende ardientemente la tranquilidad, aislada y meditativa, de su vida diaria y la contrapone fácilmente a los desórdenes del público y, sobre todo, de los muchachos: "El lunes pasado, fiesta de Pentecostés, aparecieron como de costumbre batiendo el tambor y bailando alegremente. Yo estaba ocupado releyendo mi breviario en mi casa, que se encuentra precisamente en el piso bajo. Me fue imposible concentrarme: salí para hacerles observar la santidad de mi ocupación, y por toda respuesta a mis ruegos y a mis advertencias, me dijeron que hablara a su trasero, y acompañaron sus palabras con gestos de la mano (…)" (Estesargues, Uzès, 1774).

Sin embargo, mediante su vinculación al orden público y a la libertad de las familias, el cura se agencia un poder de control discreto que utiliza tanto la

dominación administrativa como la persuasión espiritual y que delimita una esfera “privada”, desde luego, pero también transparente sólo a sus ojos.

## *Los desquites de la costumbre*

Esta evolución no se produce sin resistencias. Ante todo, algunas familias se oponen a lo que se presenta como un malentendido. Efectivamente, la aspiración a una autonomía mejor defendida corre pareja, en los medios burgueses y aburguesados, con la nostalgia de la restauración de la autoridad paterna. Sobre todo en la Francia meridional, el padre de familia ha mantenido durante mucho tiempo un poder absoluto que puede reflejarse de múltiples maneras: en la dirección autocrática de los negocios, en la elección de heredero, en la solemnidad del ritual de emancipación que todavía en pleno siglo XVIII registran los notarios de la región de Lodève… Indudablemente, luchar contra el “libertinaje”, llegar incluso a hacer que se encierre a un hijo descarriado mediante *lettre de cachet* significa unirse a la lucha moral de la Iglesia, pero sin someterse por ello al dominio del cura. La presencia de éste suele suscitar, pues, vivas reacciones que dan lugar a luchas entre bandos en las cuales el móvil es él o a acusaciones malintencionadas que, con mucha frecuencia durante el siglo XVIII, hacen comparecer a párrocos acusados de crímenes sexuales ante las autoridades diocesanas.

La réplica de la Juventud, cuyos ritos se condenan, es mucho más ostensiva. Todas las maneras de befa se suceden y se combinan para perseguir al cura: llamar por la noche a su puerta, robar en el jardín presbiterial, cantarle canciones infamantes y apedrear su casa, todo ello acompañado a veces de amenazas más graves. En la orilla derecha del Ródano, en Aramon, la Juventud del decenio de 1780 es especialmente turbulenta. Durante un carnaval, organiza una cencerrada contra unos recién casados, y en una canción prometen al esposo que le harán montar en el asno; el cura predica desde el púlpito contra el alboroto y contra los agitadores pero, ante la reacción de éstos, no insiste demasiado, pues la terrible aventura que sufrió uno de sus predecesores le incita a ser prudente: este último había reprendido a la Juventud hasta en la taberna, ese “lugar malo” del que no se les puede apartar: “tres o cuatro jóvenes fueron a cogerle por la fuerza, le ataron, y le llevaron a hombros al Ródano, adonde intentaron echarle: a uno de ellos le movieron el corazón sus gritos y entonces le desataron (…), le hicieron jurar que nunca más les nombraría, lo cual hizo”.

Sin embargo, el enfrentamiento no deja de tener consecuencias en las razones y en las formas de los ritos de presentación, y el hecho de que éstas cambien muestra la fuerza con que se impone. El “derecho de censura” consuetudinario se limitaba estrictamente a la relación entre los sexos que se centra en el matrimonio: en todo momento se vigilaba, se juzgaba, se proclamaba y se castigaba la indignidad.

Además, la infracción no corría el riesgo de una censura colectiva más que cuando se hacía pública: los deslices que precedían o seguían al casamiento estaban protegidos porque eran discretos; sólo la boda se ofrecía forzosamente a la mirada y al juicio. El control que ejerce la Iglesia va muchísimo más lejos y dado que actúa no sólo como adversario sino como rival de la censura consuetudinaria, ésta va a ampliar su dominio y a denunciar maneras de ser que, por principio, no le competían. En Aramon, en 1781, una cencerrada termina en revelaciones cada vez más detalladas, debido a la tenaz resistencia conjunta del marido y del cura. El esposo ha "querido atentar contra el honor de varias mujeres que se han quejado de ello"; una canción refiere con detalle las desventuras de su vecina y de una lavandera; su mujer, una sirvienta que "no ha ganado su dinero cruzando las piernas", ha engendrado con su difunto amo un hijo que murió al nacer y se sugiere que se ha apropiado de la herencia… El mismo año en Limoux, más de cien personas dirigidas por entre "ocho y nueve jóvenes, escribanos de procuradores y mozos de fabricantes y comerciantes a la menuda, de entre quince y veinte años", cantan canciones satíricas a la hija de un notario, desde carnaval hasta entrado el verano: una señorita que frecuenta de manera demasiado exclusiva a su amiga, hija del dueño de un establecimiento de coches y caballos de alquiler y venta de forraje.

Así pues, la moral pública también va calando cada vez más profundamente en el secreto de la existencia, y el siglo XIX dará a esta mutación nueva amplitud. En Alemania, la cencerrada, el *Haberfoldtreiben*, también amplía su ámbito de intervención: "A los reproches que siempre han dominado de inmoralidad, adulterio y relación amorosa prohibida se añaden en lo sucesivo la homosexualidad, el incesto, el amancebamiento y la poligamia; después de 1870 este catálogo se enriquece además con la sodomía" (E. Hinrichs). En Gascuña, al igual que en Alemania, se espía la vida sexual de los dos poderes políticos y morales de los pueblos de la época: el cura y el maestro. Incluso se inventa, sobre todo para ellos, un nuevo rito de befa: la alfombra nocturna de hiedra, de plumas, de serrín o incluso de judías gorgojosas que une las puertas de los amantes prohibidos. Esta alfombra que ha sido compuesta en silencio por censores anónimos, que continúa las alfombras infamantes de mayo y que es la inversión de las alfombras nupciales y honoríficas, manifiesta el secreto de quienes conocen y rigen los secretos de los demás evitando al mismo tiempo las leyes, que no han previsto tal delito.

# Familias. El honor y el secreto

Arlette Farge

París. La ciudad funciona como espejismo: aspira a toda una población que ya no puede vivir del campo y, simultáneamente, rechaza a quienes no han podido integrarse en su ámbito, a los que han perdido la ilusión. Al mismo tiempo, favorece incesantes movimientos de ida y vuelta de personas que, una vez establecidas en la ciudad, regresan a su tierra durante la temporada de verano. Efervescencia migratoria, movilidad, presencia de una población flotante a la que ni el trabajo ni la vivienda han logrado arraigar: París es una ciudad particularmente agitada que cronistas y autores de memorias contemporáneos se complacen en describir con fascinación y con consciencia de hallarse en el corazón del bullicio de la vida. “¿Habrá que destruir la capital para poblar los campos?”, se pregunta Louis Sébastien Mercier en su famoso *Cuadro de París*, en donde hace el retrato minucioso y apasionado de una población urbana, agitada y charlatana, “verbosa y facunda”.

Ahora, se sabe perfectamente que la composición socioprofesional de la inmigración es la de las capas desfavorecidas. Quienes se encaminan a París proceden de medios desposeídos y ya inestables: no son los campesinos acomodados los que se marchan, sino los peones, los jornaleros o hijos de Saboya y de otros lugares. Estas “trashumancias de hombres”, según la expresión de Abel Poitrineau, obligan a las familias a separarse: uno se va, el otro se queda. A veces regresan a su tierra, pero sobre todo piensan en que más adelante vaya a reunirse con ellos uno o varios miembros de su familia. Entretanto viven en la ciudad, se reúnen; para vivir mejor, se amanceban. Las cifras de abandonos de niños son impresionantes y el hospital de niños expósitos sólo es un refugio desconsolador donde enfermedades y mortandad causan tenaces estragos. Dejar a los niños con un ama de cría lejos de París es una necesidad: de los 21 000 niños que nacen cada año, 20 000 emprenden un extraño y peligroso viaje organizado, en carretas, siendo conducidos por hombres especialmente dedicados a este menester a casa de amas de cría sobre las que los padres no ejercen control alguno.

Ante esta constante precariedad y estas duras condiciones de vida, se suele pensar que la familia popular no existe. Sin embargo, la realidad es diferente, y el archivo policial, a poco que se le consulte, muestra no un panorama más agradable, sino formas de vida más complejas que las que de ordinario se describen. Formas de vida que implican forzosamente modos de relación originales entre el ámbito público y el privado.

## *La familia urbana*

De hecho, la familia existe: quizá no reunida en su totalidad, con todas las generaciones juntas, de los abuelos a los nietos; sin duda fragmentada; pero siempre presente. Todos la mencionan constantemente: se ve en los interrogatorios y en las declaraciones ante la policía. Incluso, entre los más desvalidos, pocos son los que dicen que no tienen a ningún miembro de su familia a su lado. Algunos sucesos importantes del siglo XVIII lo prueban. El día 30 de mayo de 1770 se celebra en París el matrimonio del “delfín” con pompas reales y festejos populares. El pueblo invade la calle para responder a la llamada del rey y asistir a las luminarias de la plaza de Luis XV, que se considera más amplia que la del Ayuntamiento. Unas carrozas quieren abrirse paso a toda costa entre la impresionante multitud que se apelotona: sobreviene la catástrofe. Ciento treinta y dos personas mueren ahogadas, por lo general de pie, asfixiadas unas contra otras o pisoteadas por las que huyen en medio del pánico. Los cadáveres se exponen en el cementerio de la Madeleine La Ville-l’Evêque, para que puedan ser reconocidos por familiares, amigos o vecinos. Pocos son los que están realmente solos en París; las tres cuartas partes de los cuerpos son reclamados por un miembro de sus familias, cercano o lejano.

Otro hecho, más conocido por la historiografía, proporciona la misma valoración de la presencia familiar; cuando los condenados a muerte por decisión del Tribunal Revolucionario ven acercarse el día de su ejecución, escriben cartas de despedida. Cartas que nunca llegarán a sus destinatarios sino que permanecerán entre los papeles de Fouquier-Tinville en el Archivo Nacional. Cartas que proceden de gente común, mezclada en la Revolución por granujadas que nada tienen que ver verdaderamente con la ideología. Cartas que van destinadas casi siempre a un miembro de sus familias: mujer, hermano, hermana o hijo. La presencia familiar es obvia, aunque no responda a la imagen de la agrupación obligatoria de una pareja con sus hijos, que actualmente conocemos.

Sin embargo, la familia no vive metida en sí misma; fragmentada, diseminada y, pese a ello, unida, está continuamente “expuesta” y no goza de ninguna intimidad, en el sentido en que podemos entenderlo actualmente. Su apertura es proporcional a su imposibilidad de bastarse a sí misma. La nobleza y la gran burguesía de magistrados poseen linajes, sucesiones, propiedades de tierras, herencias, derecho de primogenitura y vínculos de sangre. El pueblo es distinto: vive a la vista del prójimo y únicamente fabrica su presente y su incierto futuro a través de múltiples circuitos, de los cuales sólo uno es de índole familiar.

Si se ha de caracterizar realmente a la familia popular, hay que destacar en primer lugar que está totalmente influida —y hasta constituida— por sistemas de dependencia ajenos a ella. Su esencia reside en estar diariamente enfrentada a los demás, en una inevitable trama de solidaridades y de contrasolidaridades que surgen de los espacios sociales que está obligada a aceptar.

## *La casa de pisos, teatro público*

Las condiciones en que habita suponen una formidable coartación y al mismo tiempo un modo de ser original: la casa de pisos parisiense, encajonada en calles estrechas, fangosas y malolientes, da idea de ello. Del entresuelo al sobrado, todo está habitado hasta el máximo: los propietarios tratan de hacer rentable cualquier rincón, por pequeño que sea. La casa de pisos, accidentada por pasadizos, desvanes, pasajes que van del taller al patio, *“quarrés”* (partes interiores o torres de balcones exteriores que encierran patios en los que a veces hay un pozo o una fuente) y letrinas en lo alto de la escalera, exhibe indecorosamente a sus pobladores. En el siglo XVIII es todavía frecuente que los burgueses, que aún no se han alejado hacia el oeste de la ciudad o no se han aislado definitivamente en sus mansiones, estén mezclados con el pueblo: habitan las plantas nobles, por lo general en los cuartos que van de la primera planta a la cuarta. Tanto encima como debajo se alojan, en un espacio fragmentado, asalariados y obreros. En el piso bajo suele haber un taller o una tienda que da a la calle y que incluso la invade con su puesto. En el entresuelo, justo encima del espacio de trabajo, hay una habitación que sirve de trastero y también de dormitorio para los aprendices y los oficiales. Una escalerilla interior puede comunicar ambos espacios. La tienda se halla bordeada por un pasaje que se cierra por la noche y que permite a los habitantes del edificio llegar al patio y a los pisos, y a los transeúntes ir de una casa con fachada a la calle a otra situada en el patio. Una o varias escaleras con ventanas comunican los pisos, con descansillos que dan a habitaciones. Alvéolos en donde unos y otros se alojan por sumas más o menos grandes. A veces, incluso las habitaciones se comunican entre sí, y, según la costumbre, las puertas suelen permanecer abiertas a los descansillos o a los cuartos del prójimo. De una habitación puede pasarse a otra, y, llegado el caso, acceder a otra escalera o a otro pasadizo. En lo más alto, debajo de la techumbre, se encuentran los desvanes o las guardillas: fríos en invierno y calientes en verano, acogen a una población trabajadora tan numerosa como móvil. Si el artesano o comerciante del piso bajo tiene bastante fortuna y suficientes oficiales, es él quien posee ese espacio y lo subarrienda a sus empleados. Si no, las guardillas o las habitaciones amuebladas son alquiladas por arrendadores a dos o tres sueldos por noche. En estos espacios viven varias personas juntas, sobre colchones o jergones, que guardan sus ahorros debajo de sábanas y ropas recogidas por lo general en el propio suelo. La casa de pisos es ante todo un escenario público en el que unos se afirman y otros se pelean, y en el que nada puede vivirse a escondidas ni en secreto. Discusiones conyugales, amores clandestinos, inquilinos ruidosos, niños revoltosos: todo se sabe y se oye sin esfuerzo. La promiscuidad modela los comportamientos y las costumbres.

## *La calle y el taller*

La vida del trabajo apenas está más protegida; los oficios que se ejercen en la calle son innumerables y dan al paisaje parisiense una originalidad que es continuamente descrita o dibujada. La itinerancia es la regla para todos los que llevan a cuestas los medios de ganarse la vida, ya sean estañadores, pasteleros, dentistas, ramilleteros o ferreteros. Para ellos, lo importante es que se les pueda ver continuamente, que se les pueda reconocer con facilidad (cada cual lleva la vestimenta propia de su oficio) y que se les pueda llamar fácilmente con una voz: no hay que buscarlos, están fuera y lanzan gritos de reclamo bien agudos. Son conocidos en el barrio y se hacen la clientela en la calle; a veces, para mayor seguridad, ocupan un lugar habitual en los cruces o bajo los soportales. Sobre todo si se trata de mozos o de recaderos —los deshollinadores suelen hacer lo mismo para que les encuentren con más facilidad.

El taller —espacio tradicional del trabajo del artesano y de sus oficiales y aprendices— es un lugar intermedio entre el exterior y el interior. Mostradores y bancos se extienden hacia la calle, se abren al exterior. Parroquianos y oficiales pueden conversar durante todo el día. Los empleados no se hallan en absoluto encerrados y enseguida están al tanto de lo que ocurre alrededor, lo cual facilita muchas formas de intercambios y de solidaridades. Nadie puede ignorar las disputas entre maestros y obreros, y los transeúntes distinguen a la primera ojeada los talleres ordenados de los que lo son menos. En una situación de vecindad tan intensa, la competencia está en todo su apogeo: el maestro no vacila en mandar a su aprendiz que suba a vigilar desde la ventana a la clientela de su vecino, para pillarla en cuanto pase.

Entre la vida familiar, la vida de la vivienda y la vida del trabajo se perfila un personaje conocido que tiene un cometido primordial: el niño. Entre los diez y los dieciséis años, vive de manera adulta y al mismo tiempo mantiene los placeres y juegos de la infancia. Como se le coloca muy temprano como aprendiz o ayuda a sus padres en sus quehaceres diarios, conoce el ritmo del trabajo, su dureza y sus obligaciones; y como no es aún independiente de su familia, sirve de vínculo social complementario entre los distintos espacios en que se mueven los individuos. Es tan hijo del barrio como hijo de sus padres, lleva los recados, hace pequeños favores o conoce bajo la vigilancia de su maestro los inconvenientes de la condición de aprendiz. Recorre los espacios y las comunidades con asombrosa movilidad y participa realmente de la vida pública y de la vida privada. Vecinos, artesanos, comerciantes, curas o diáconos le ven vivir constantemente: el niño pertenece tanto al barrio como a su familia.

El barrio es algo muy distinto de un espacio geográfico: es un medio autónomo que reacciona según sus reglas y leyes, un lugar en el que cada cual vive a la vista de los demás y ve cómo vive el semejante. Varias autoridades velan por el barrio: el

comisario principal y sus colaboradores y, al mismo tiempo, el párroco y sus acólitos o diáconos. Son personalidades morales de mucha importancia, garantes del orden y de la caridad: a ellos se acude en busca de autoridad y de comprensión, de severidad o de indulgencia. Marcan el barrio con su presencia enterada y están a la disposición de todos. Además, colaboran entre sí en ciertos casos; el comisario puede pedir fácilmente al cura informes sobre un habitante sospechoso. La gente lo sabe, los informes policiales contienen a menudo certificados de buena conducta que proceden de los curas.

Los comisarios son los ojos y los oídos del barrio, y el lugarteniente general de policía exige que así sea. Han de estar en todas partes, saber todo, acudir al lugar de cada incidente, hacer que inspectores y confidentes recojan todas las hablillas y murmuraciones que se cotillean y que circulan por calles, ventas, tabernas y fuentes.

En este bullicioso ambiente en el que vida pública y vida privada se confunden totalmente, en el que se vive en el exterior tanto como en el interior y en el que la mirada del prójimo impone sus reglas, el honor es, obviamente, un bien primordial, una necesidad indispensable.

## El honor, necesidad privada y pública

### *El honor del pobre*

Ya desde mucho tiempo atrás se consideraba que el honor era un bien esencial, comparable a la vida, que se debía proteger por todos los medios. A principios del siglo XVI, un magistrado de París, uno de los principales personajes del mundo judicial en el reinado de Francisco I, Jean de Mille, escribe un amplio texto titulado *Práctica criminal*, especie de memorial dirigido a quienes desempeñen el mismo oficio que él. En su intitulación al rey, escribe: "He tenido que conocer asuntos que me llegaban, de toda suerte, cuando la ocasión se presentaba, tanto en la ciudad (…) como en las provincias; al regresar a mi casa, he tratado de reunir estos asuntos en una sola obra y de darles forma. Me he aplicado sobre todo en lo que se refiere a los crímenes contra las personas; la pérdida de un bien, de un patrimonio, siempre es reparable de un modo u otro, la del *honor* o la *vida* jamás".

El deshonor, comparable a la muerte, es tema habitual de los escritos sobre la urbanidad de los siglos XVII y XVIII. El honor "es lo que da valor y estima a los hombres; es lo que fundamenta la buena fe y por lo que se jura; es lo que vence todos los asaltos del azar y todos los ataques del mundo; es lo único que hace dichoso; es, en suma, lo más precioso, lo más estimado y lo más sagrado que hay en los hombres", escribe Courtin en su *Tratado del pundonor*.

El honor dista mucho de ser privativo de los nobles, es un bien que el pueblo invoca ardorosamente: “Preguntad a cualquiera [es de nuevo Courtin quien habla] lo que es tener honor; os responderá que es tener coraje. Preguntad lo que es tener coraje; os dirá que es morir antes que sufrir una injuria”. La injuria, acto de muerte, es más que una idea o un concepto; es un sentimiento, una convicción con la que viven y forcejean los hombres y mujeres de la calle. El lugarteniente general de policía Lenoir menciona en sus memorias, en el siglo XVIII, esa constante avidez de la gente humilde respecto de su honor: “La administración de la policía de una ciudad grande que agrupa a toda clase de sociedades, en las que los hombres y las mujeres casi siempre están frente a frente (…), permite conocer bien el alcance de la maledicencia y de la calumnia. Las denuncias por motivo de injurias y de difamación eran frecuentes en París. Unos demandaban reparación ante los tribunales ordinarios. La mayoría de los parisienses importunaban a la policía con sus disputas domésticas y su pundonor”.

En estas líneas se nota la irritación de la policía por la creciente afluencia de demandas relativas al honor y a la reputación; sin embargo, Lenoir entiende perfectamente su mecanismo: cuando hombres y mujeres viven “frente a frente”, como en la ciudad del siglo XVIII, el poder de la palabra es ilimitado. La maledicencia y la calumnia pueden causar heridas y conflictos graves.

Uno de los cimientos del honor reside, efectivamente, en ese continuo estar frente a frente de las familias y de las comunidades, en esa indistinción entre vida privada y vida pública. Es esa observación constante lo que proporciona la información acerca del prójimo y el derecho a hablar de él. Las declaraciones que se prestan ante la policía están plagadas de una expresión muy significativa: “Le conozco por…”. En realidad las informaciones y estrategias de unos y de otros se apoyan en otros dos importantes mecanismos del funcionamiento social: el conocimiento del riesgo y la idea de relativa igualdad ante la precariedad que se comparte.

El riesgo forma parte de la vida diaria: el suceso urbano es peligroso, a veces inminente. La enfermedad, el accidente, la pérdida del empleo, la viudez y la muerte configuran los días, y la trama de la existencia se teje con la consciencia de esas posibles rupturas. El riesgo, tanto su realidad material como sus modos de representación, produce varias actitudes que tratan de estar adaptadas a él y que generan conductas y retos. En efecto, se puede sufrir el riesgo, no controlarlo, o bien regularlo, desafiarlo y hasta endosárselo en gran medida a los demás para alejarlo de sí. Hundir al prójimo es una manera de realzarse uno mismo en una comunidad precaria.

La sociedad popular calibra continuamente las formas de igualdad que relacionan a sus miembros en el seno de una inseguridad económica y física común a todos. Al mismo tiempo, se esfuerza en no ir a menos, a falta de no poder acceder a formas de ascenso social codiciadas. Este frágil equilibrio en que vive delante de los ojos de los demás la hace más vulnerable a sus vecinos y espectadores. Necesita poder controlar

a toda costa el flujo de lo que se dice y de lo que se ve, para no correr el grave riesgo de convertirse momentáneamente en su víctima. En una sociedad de “iguales”, es preciso tener la estima de los demás.

El necesario honor se basa al mismo tiempo en la plena consciencia que tiene el pueblo de ser un conjunto de gente indiferenciada, objeto de poder del rey; en la consciencia de ser “el pueblo” y “el vulgo” en los que se basa la fuerza sagrada del rey. Dentro de esta consciencia existe un espacio, el del propio yo, en donde anidan el honor y la reputación personal que permiten diferenciarse a unos de otros, separarse del vulgo y existir con una esencia y una condición propias; todo lo cual corre peligro enseguida y puede perderse rápidamente, pues depende de la palabra del prójimo y de su propia voluntad de diferenciarse del semejante. Perpetuos movimientos de honor y de deshonor recorren, pues, las comunidades populares, en donde, en el seno de fenómenos de solidaridad perfectamente visibles, se rige también el destino individual. En un mismo concepto del honor pueden coexistir tantas acciones colectivas de defensa frente a las autoridades como actos personales de desafío respecto del vecino para preservar la posición y la existencia.

## *La palabra y la injuria*

“La palabra es una irrupción peligrosa que quiebra la seguridad de lo instituido”: en el barrio, en donde los modos de sociabilidad, que se basan en la falta de hogar, son esencialmente orales, la palabra crea el reconocimiento de cada individuo en el espacio colectivo. La palabra estructura la sociabilidad y al mismo tiempo la refuerza, incluso cuando pone en peligro a uno de sus miembros.

Louis Sébastien Mercier describe a maravilla esos intercambios constantes de palabras que circulan por el espacio de la ciudad: “A la menor venta, en una tienda, se entabla conversación acerca de un montón de cosas ajenas al objeto; es una cháchara eterna para terminar la más pequeña compra, y la disminución de algunos sueldos desgasta la garganta de ambos parlantes. Cuando ya se ha hablado mucho en una cámara, todavía no es suficiente: es usual que se reanude la conversación en la puerta, en el rellano de la escalera y por todo lo largo de ésta (…). Oíd en los cafés las disputas vocingleras, parlanchinas y descaradas. Esta petulancia de lengua es tan habitual entre los parisienses que cada mesa de café tiene su charlatán. Si está solo, conversa con el mozo atareado, con la cafetera que está dando el cambio y, en su defecto, busca con los ojos alguien que le escuche. Los cocheros y carreteros, tras los juramentos corrientes, comienzan entre sí una riña de palabras groseras; los mojicones llegan a continuación del parloteo y el parloteo sigue después de las puñadas. En los barcos públicos uno no se oye, hay una barahúnda confusa y perpetua. Los marineros tienen dificultad para comunicarse las palabras de la

maniobra. Cuando dos barcos se encuentran, de cada cubierta salta alguna voz chillona que aturde a todos los pasajeros. Entonces surge un bombardeo de injurias precipitadas, a ver quién puede más. Las voces atronadoras y agudas se responden; y cuando los barcos ya están a doscientas toesas todavía un clamor prolongado puede traer al oído un disparate modulado por un tono especial".

Dar oídos al vecino y saber por él, hablarle, son excelentes maneras de calibrar la situación propia, de considerarla o de reconsiderarla y, al mismo tiempo, de situar al prójimo en relación con uno mismo. La sutileza de las jerarquías intersociales requiere que uno se preocupe continuamente por la estima del semejante, pues es el único medio de estar seguro de la situación exacta que a uno le corresponde. Como lo que impera es la palabra, hay gran riesgo de ser un día víctima de la misma. Riesgo tanto mayor cuanto que a la sociabilidad de la comunicación oral se suma otra, obligada, la de la promiscuidad física y el conocimiento de los hábitos de cada cual. La palabra circulante se basa también en este modo de conocimiento amplio de los vecinos y de las personas del barrio; su poder se reaviva sin cesar.

En estas circunstancias, cualquier palabra insinuante, provocadora o incluso evasiva referente a la reputación de fulano o mengano ocasiona toda una serie de consecuencias inmediatas: la sospecha que se emite acerca de una persona transforma la cadena de sociabilidad que anteriormente unía a personajes que se consideraban más o menos iguales con una estima (o una aprobación) recíproca. Las relaciones casi igualitarias se rompen y se construye una jerarquía aún más visible que la existente: a uno de los personajes se le deja, repentinamente, a un lado. Sin embargo, esta ruptura (o modificación) no destruye los mecanismos de sociabilidad general ni su estructura global, ya que establece sistemas de alianza habituados a funcionar unos contra otros y que son constitutivos de dicha sociabilidad.

La palabra injuriosa sólo puede penetrar por intersticios prohibidos que tienden a quebrantar el orden social cimentado en la razón y en la naturaleza. Las elites y la policía establecen y quieren mantener una sociedad basada en la dependencia: "Esta sociedad sólo puede subsistir mediante la subordinación, que es naturalmente el alma de todas las sociedades". Admitido este principio, que en este caso es expresado por Courtin para definir "lo que es exactamente la injuria", es necesario honrar a padre y madre, a las autoridades soberanas y también a las instituciones que fundamentan estas relaciones de superioridad y de inferioridad. Partiendo de esta visión social, resulta fácil definir la injuria; para Courtin no hay que atentar contra la vida de nadie ni contra su lecho, pues perder "el honor de la pudicicia es una pérdida tan irreparable como la de la vida". El matrimonio es cimiento social, principio sagrado y natural. Atentar contra los bienes y contra la reputación son también injurias imperdonables; y tampoco hay que violar las cosas que establecen el bien y la tranquilidad de la sociedad civil.

Esta definición de la injuria y el inventario que le sigue muestran los puntos en que familias y comunidades son más vulnerables y en los que, por tanto, la injuria

puede resultar más hiriente y más destructora. La injuria deshace el sistema de valores intentando poner en entredicho mediante difamación, calumnias o burlas el natural y consensual acuerdo que los individuos establecen entre sí en sus relaciones de dependencia. Las denuncias por injurias existentes en los archivos judiciales muestran, a todas luces, que los conflictos se plantean en los espacios sociales en donde se establece y se vive una subordinación, sea de la índole que sea.

No es extraño, pues, que los medios que más se utilicen para perjudicar a individuos y a familias sean la agresividad del hombre contra la mujer y las formas de enfrentamiento seculares, reales o míticas, entre el mundo masculino y el mundo femenino. Basta con poner en duda la virtud de las mujeres. En ese caso las palabras son extraños comodines que, sin embargo, siempre producen efectos de realidad cierta. En un capítulo de sus memorias, titulado "Sobre la dificultad de destruir los falsos rumores, no bien han tomado cierta consistencia" (ms. 1422, f.º 302), el lugarteniente general de policía Lenoir menciona este tipo de hábitos constantes: "Nada era más corriente en París que difundir dudas sobre la virtud de las mujeres o incluso de la de aquéllas a quienes no se les podía reprochar nada real ni aparente en su conducta". La difamación de la virtud femenina es un arma que puede apuntar a distintos blancos; bien alcanza a la mujer misma, bien alcanza al hombre relacionado con ella. Incluso suele utilizarse en tipos de conflicto distintos de los afectivos o conyugales: para arruinar la reputación del maestro, cuando uno es oficial, se puede, en ciertos casos, sospechar del comportamiento de su esposa. A mucha distancia de las injurias de tipo sexual, que atentan contra la pudicicia, se sitúan las que ponen en entredicho los temas tradicionales de la honestidad, la sobriedad, el ardor en el trabajo, la economía, el compañerismo, etcétera.

En cualquier caso, la palabra transforma tanto más seriamente el funcionamiento social cuanto que la mala reputación tiene muchas consecuencias graves en el terreno económico: al descrédito social se añade la pérdida de ganancia, de empleo o de vivienda, lo que dada la inestabilidad de la población es siempre grave. El artesano a quien se pincha con su embriaguez, su holgazanería o su jactancia, y aquél a quien se fastidia con la supuesta falta de virtud o de prudencia de su mujer ven que se les marcha parte de su clientela; el aprendiz que busca un maestro, si los vecinos cotillean sobre él, no encuentra ni empleo ni salario; el marido o la mujer que son difamados por los que les rodean pueden temer por su trabajo o por sus buenas relaciones con el dueño de su vivienda, y la mujer seducida y abandonada apenas puede pensar en tener una situación que le permita vivir y criar a su hijo.

El honor tiene valor económico: el hecho de ponerlo en entredicho y las formas que para ello se utilizan se ajustan, por lo general perfectamente, a la vulnerabilidad de la situación de cada cual. La vulnerabilidad social y económica del cometido del artesano, a quien fácilmente se trastorna con injurias adecuadas; la vulnerabilidad sexual de la pareja, aunque tenga seguridad desde el punto de vista económico, a través de la reputación de la esposa que se daña rápidamente con vagos rumores; la

vulnerabilidad existencial de la mujer, pues es “de buen tono” hacer referencias injuriosas a sus posibilidades sexuales, bien para herirla, bien simplemente para dar sabor a charlas anodinas.

Sea cual sea la manera de dañar o arruinar el honor de unos u otros, quienes se querellan por injurias o murmuraciones saben a qué riesgos económicos están expuestos. Tratan de recobrar ante el comisario y mediante comparecencia de testigos “su honor del cual depende su pan”, como dice justamente uno de ellos.

## *¿A qué puede recurrir un honor perdido?*

Es necesario siempre recurrir a las autoridades: la familia dañada por el desprestigio del honor de los suyos tiene necesidad de rehabilitación, de probar su inocencia. En caso de que uno de sus miembros haya faltado verdaderamente a las normas tradicionales, tiene que encontrar una manera de borrar la falta o de hacerla olvidar, para restablecer los vínculos de armonía con las comunidades vecinas.

El comisario, representante del lugarteniente general de policía en cada barrio, es un personaje crucial en la vida del barrio. Desde 1738, el número de comisarios es de cuarenta y ocho. Llevan el título de “consejero del rey”, están exentos de pecho y tienen varios privilegios. Sus atribuciones son inmensas, al igual que las del lugarteniente, de quien dependen directamente. En primer lugar, sus atribuciones civiles, ya que han de estar presentes en los embargos y en los precintos (su principal fuente de ingresos lícitos) y hacen todas las diligencias necesarias para las reparticiones de bienes o para las deliberaciones de los consejos de familia. Sus funciones en materia criminal son también importantes y gravosas: están encargados de recibir todo tipo de denuncias o acusaciones en su *hôtel*, y tienen que redactar los informes y citar a los enjuiciados. En caso de delito flagrante, tienen que actuar en el acto: detener, interrogar, encarcelar, indagar e instruir. A esto se añaden atribuciones de *simple police*: reciben a todos los que tienen necesidad de ellos por litigios o trifulcas. El *hôtel* del comisario, casa en donde vive generalmente, es un lugar familiar que se localiza de lejos: tiene las paredes cubiertas de carteles impresos, de ordenanzas de policía y de edictos reales, pero también de sentencias y de anuncios de castigos públicos. En estas paredes se pegan, además, noticias y avisos de pérdida. A veces, hay particulares que fijan acusaciones anónimas redactadas aprisa, de manera torpe. La casa del comisario es el lugar en donde se dan noticias e informaciones y donde la gente se encuentra, el refugio con el que se cuenta en cuanto sobreviene un incidente o el lugar en que estalla la cólera, según los casos.

Además de realizar esas tareas, el comisario está obligado a informar al lugarteniente general de todo lo que sucede en su territorio. Tiene que escribir informes acerca de todo suceso inesperado: accidente de carroza, pelea en el

mercado, incendio, tumulto o suicidio. Por eso, aparte de mantener un servicio permanente, ha de desplazarse continuamente por su barrio. Además, el lugarteniente general no cesa de hostigarle y de incitarle a su quehacer para evitar todo laxismo o negligencia. Por añadidura, le exige que realice en su territorio las necesarias obras relativas a la vía pública, al saneamiento y a la circulación.

El comisario, forzosamente "cercano" al pueblo puesto que es depositario de sus esperanzas, de sus preocupaciones y vindictas, de sus peticiones de protección y de sus indignaciones, desempeña un cometido específico en el barrio. La originalidad de su personaje reside tanto en la indiferenciación como en la universalidad de sus tareas. Sabe muchas cosas y puede erigirse en garante de la autoridad real frente a cada individuo. Al mismo tiempo, tiene (y utiliza) una imagen de padre ora gruñón, ora conciliador; es una figura amada y odiada, a la vez objeto de repulsión y de fascinación. Los propios autores de tratados o de diccionarios de policía mantienen esta imagen y comentan esta función real y simbólica: "Veo la casa de un comisario como una especie de templo civil adonde se va a buscar socorro contra el infortunio". En este caso, el comedimiento del vocabulario (casa-socorro) concuerda con la socialización de la función (templo-civil). Pese al carácter público de su autoridad, se ve claramente que el comisario es también un personaje intermedio en el que se reúnen fácilmente lo privado y lo público y que concentra en sí las peticiones de quienes le van a solicitar consejo o garantía.

A él se acude en efecto, para confiarle que se han oído murmuraciones acerca de sí; a él se acude para tratar de lavarse de toda sospecha. A veces se va acompañado de testigos para justificarse mejor, y el comisario puede, de manera rápida e informal, tranquilizar los ánimos, amonestar a fulano o mengano, o pedirle que ponga fin a las injurias o chismorreos. Los cuadernos de los comisarios de policía (poco numerosos y redactados sin regularidad) guardan a veces la huella de los consejos o advertencias que han dado para que nada grave manche verdaderamente la reputación o el honor de uno de los habitantes.

Cuando el honor de una familia queda gravemente en entredicho por las faltas manifiestas de uno de sus miembros (hijo pródigo, esposa libertina, marido borracho y que, por lo regular, no va a dormir a casa, amancebamiento de un hijo, etcétera) y la amonestación del comisario no sirve para nada, esa familia puede poner una denuncia formal contra el nocivo individuo y pedir que se le juzgue y que se le castigue públicamente. De este modo el espectáculo del castigo le separa de su familia y le incita a no reincidir jamás.

Una situación especialmente frecuente es la de la esposa que pide que se encierre a su marido cuya conducta es unánimemente reprobada por el vecindario inmediato. Puede tratarse de un marido que gasta sin tino el dinero del matrimonio, que pasa demasiado tiempo en la taberna sin ocuparse de sus hijos revoltosos o irascibles y que anda con mujeres. Por lo general, la causa de la mujer prospera sin dificultad, con el apoyo de los vecinos, rápidamente solidarios de los azares domésticos del semejante;

y el marido es interrogado y encarcelado. Ese encarcelamiento apenas dura: muchas mujeres necesitan la contribución económica de su cónyuge para sobrevivir y retiran su denuncia hasta un nuevo incidente.

Éstos son casos tradicionales, pero ocurre también que la familia considera especialmente infamante el espectáculo público de la justicia. En tal caso el honor se pierde dos veces, en el momento de la falta y en el momento del castigo público que la sanciona. El carácter público de la justicia (fijación de la sentencia en sitio público, argolla o picota en un cruce, azotes en prisión para los jóvenes) impide que se repare verdaderamente el honor. La marca de la justicia es una mancha definitiva, indeleble sobre lo que se desea mantener oculto: demandar a un miembro de la familia que ha perdido el honor es un arma de doble filo ya que la pena mancha de manera vergonzosa a quien por primera vez se ha atrevido a transgredir las normas de la urbanidad, y también salpica al resto de la familia.

## *La* lettre de cachet

En pleno siglo XVIII, una forma arbitraria de la autoridad real va a constituir una oportunidad para ciertas familias que se enfrentan con el libertinaje deshonroso de uno de sus miembros y que quieren evitar las acciones de la justicia ordinaria que se consideran infamantes. La petición de encarcelamiento mediante *lettre de cachet* se convierte en un medio de conciliar la reparación del honor y el secreto de las familias.

Una curiosa llamada al orden del canciller Philipeaux, conde de Pontchartrain, en los primeros años del siglo XVIII nos ilustra sobre el principio, el funcionamiento y el fin de las *lettre de cachet* en general. En 1709, un espinoso caso va a oponer severamente a Pontchartrain al presidente primero del Parlamento de Rennes, monsieur de Brilhac. Por orden del presidente primero, la señorita de Colombier es detenida por unos agentes de policía en pleno mediodía, cuando salía de misa. La llevan a un convento en donde se acoge a las mujeres de mala vida, siendo el único motivo de su encierro la relación que mantiene con el presidente Martiny. Esta detención tiene lugar sin ningún procedimiento judicial, a la manera de un arresto mediante *lettre de cachet*. Cuando Pontchartrain se entera del suceso, escribe dos severas cartas; una al presidente general del Parlamento, monsieur de La Bédoyere, y la otra al autor de la orden y presidente primero del Parlamento, monsieur de Brilhac. Estas misivas le permiten manifestar su opinión sobre las formas de las órdenes de detención y sobre la manera que el rey tiene de utilizarlas.

Ante todo, protesta contra la iniciativa tomada por Brilhac: “Vos no podéis dar ninguna orden por vuestra sola autoridad, de otro modo la justicia sería arbitraria y residiría enteramente en vuestra persona; ahora bien, sólo corresponde al rey obrar así

y no lo hace sino con mucha circunspección en ocasiones extraordinarias y mediante *lettre de cachet*". Ninguna persona más que el rey puede arrogarse ese derecho de justicia directa, ni siquiera un presidente de Parlamento. No se puede consentir que los altos ejecutores de justicia se salten los procedimientos judiciales normales: si la señorita de Colombier provoca desorden, es necesario un requerimiento del procurador del rey, y el presidente del Parlamento sólo puede conocer del caso si se produce un recurso contra el fallo emitido por los primeros jueces. Pontchartrain lo dice claramente: el funcionamiento de la *lettre de cachet* no debe ser alterado, ni siquiera por quienes tienen amplio poder, caso en que se encuentra, por supuesto, el presidente primero de un Parlamento.

En su segunda carta, dirigida al presidente general, Pontchartrain insiste en el secreto con que es necesario llevar este tipo de casos, con lo cual muestra que una de las principales razones de la *lettre de cachet* radica en su clandestinidad: "[Las *lettres de cachet]* sólo se ejecutan tras haber tomado toda suerte de precauciones para evitar el alboroto y el escándalo". Ahora bien, en el caso concreto de esta joven, todo sucedió con tanta publicidad (en pleno mediodía, a la salida de misa, con una tropa de policías) que toda la ciudad de Rennes y Bretaña entera están al corriente de los hechos: "¿Cabe imaginar vía que causara más alboroto y que deshonrase más a este presidente en la sociedad, que la que se ha tomado?". Y Pontchartrain continúa: "Aun cuando el presidente primero haya creído que podía atribuirse este derecho, al menos debía hacer lo necesario para impedir el escándalo, y ha hecho lo contrario".

Sin duda alguna hay en esto una confesión implícita; cabe pensar que Pontchartrain podría haber perdonado esta "metedura de pata" si, por lo menos, se hubiera mantenido el secreto; secreto que es el fundamento y la suprema justificación de la *lettre de cachet*. Detener sin alboroto, impedir el escándalo, esconder la falta y al culpable de ésta, todo con un solo gesto real: ésta es la esencia de la *lettre de cachet*. Monsieur de Brilhac ha errado en todo: no solamente se ha arrogado un derecho que no le corresponde, sino que además ha actuado con tanto ruido que el escándalo y el deshonor han sido compañeros inmediatos de la detención de la señorita de Colombier.

Con estas cartas de Pontchartrain, nos hallamos en presencia de la interpretación estricta de la *lettre de cachet*, y no hay que olvidar que estamos muy a principios de siglo, en 1709. Hacia mediados de siglo, se acelera la práctica de las órdenes reales al mismo tiempo que existe, seguramente, más facilidad para conseguirlas. En París, como se sabe, el lugarteniente general de policía tiene el privilegio de poder servirse de las órdenes del rey y de usarlas cuando se trata de la seguridad y de la tranquilidad pública, del orden de la ciudad y del destino de ciertos malhechores. La *lettre de cachet* se convierte en medio para sanear la capital: Berryer, Sartine y Lenoir son famosos por haberla utilizado más que a menudo. A través de un proceso doble, de asentimiento a tal procedimiento y de iniciativa personal respecto al mismo, las familias van a sacar partido de esas medidas rápidas y excepcionales.

## La preservación del secreto

Hacer valer el honor a través de conflictos en los que hay violencia, porrazos, raterías y también mala fe y engaños es, para una familia sin nobleza y sin puesto en la sociedad, un modo de existir y de hacer fracasar, por fin, la palabra del semejante. El encierro, por acusación de la familia y posterior informe policial, termina con el insoportable carácter público que puede adquirir una tara familiar, objeto de conversaciones y de oprobio por parte de los vecinos. El honor ya no se pierde si el rey, en secreto, por acto privado, sin aparato de justicia ordinaria, hace encerrar al perturbador; su ignominia se sume con él en la sombra del encarcelamiento. La repentina ocultación de la parte visible del deshonor devuelve la pureza a la familia y le da de nuevo un rostro público sin defecto.

A través de este procedimiento, la familia hace desaparecer lo que la obligatoria fusión de vida privada y vida pública no permitía encubrir. Para guardar el secreto y cierta intimidad, recurre a la institución real más arbitraria, la que da al poder monárquico su carácter más absoluto. Extraña paradoja de un procedimiento respecto al que se ha de subrayar que sirve por lo menos a dos intereses de las familias populares: la consciencia de ser súbdito real del mismo modo que los nobles y los burgueses, y la posibilidad de apartarse de la infamia, de recobrar el honor y de alejar las marcas de una justicia degradante.

### *La petición de las familias*

Este proceso es asimilado totalmente por las familias, que distan mucho de imaginar que esta forma institucional y real pueda ser exorbitante frente a lo irrisorio de su honor perdido o amenazado. Además, se encuentran otros ejemplos de padres que tienen poca prisa por ver a su prisionero en libertad, por miedo a que sus nuevas calaveradas estropeen otra vez la imagen del honor familiar. Los expedientes de presos son reveladores al respecto: las súplicas que se dirigen a la familia reciben severas respuestas de padres que niegan cualquier tipo de libertad a los suyos.

Las cartas del gobernador de la isla de la Désirade son ilustrativas respecto a este particular. Entre 1763 y 1789, envía listas de “sujetos a los que juzga en situación de volver a la sociedad”. Casi todas las veces, anota que la familia no quiere y precisa que, sin embargo, el joven está dispuesto a adaptarse a todas las decisiones familiares. Uno dice que acepta el matrimonio que su padre deseaba; otro añade que como es “muy feo” ya no se niega a hacerse fraile, tal como deseaba su familia. Extrañas listas de nombres, trágica suerte de prisioneros respecto a los que se señala que han quedado debilitados por la enfermedad, la miseria y el agotamiento. Especialmente desgarradora resulta una carta de 1765; Alliot, dirigiéndose a su padre,

escribe: “Dignaos por lo menos aliviar mi suerte pues ¿no es bastante castigo el mal de mi pierna, estar separado de mi mujer y de mi hijo, aparte de encontrarme a 2000 leguas de mi patria, más miserable que los negros que habitan este confín?”.

Los hombres y mujeres que están encerrados en una prisión parisiense mantienen también curiosas relaciones con sus padres: éstos reciben continuamente información sobre su conducta y envían con regularidad sus indicaciones de que los mantengan o no los mantengan en prisión. Es bastante frecuente que ciertos prisioneros, aunque observen buena conducta, pidan por sí mismos permanecer en prisión. Los informes son tan lacónicos que es imposible conocer las razones que dan lugar a tales decisiones. Cabe pensar, legítimamente, que con una pensión correcta ciertas personas prefieran permanecer a cubierto durante un tiempo antes que sufrir la dureza de los tiempos, los riesgos de una vida familiar difícil y la sospecha o la acusación del prójimo.

Sean cuales sean las distintas actitudes de las familias, resulta extraordinario ver hasta qué punto se han apropiado de esta forma pública de encarcelamiento de un miembro de la familia para preservar el honor, el secreto y la intimidad y hacer valer sobre los suyos una autoridad fallida.

## *La respuesta de las autoridades: el orden público*

En los primeros tiempos, la administración responde enteramente a ese tipo de peticiones y su discurso las justifica por entero. Sin embargo, tal discurso se asienta también en un concepto totalmente distinto que el del honor de las familias: el del orden y la tranquilidad públicos. De hecho, ése es el objetivo que se propone la institución, la Lugartenencia General de Policía, en el momento de su creación, en 1665. Además, los diccionarios de policía recuerdan que el orden y la tranquilidad pública se fabrican también con la paz de las familias y la dicha de todos. “La policía es la ciencia de gobernar a los hombres y de hacerles bien, el arte de hacerles todo lo felices que sea posible y todo lo que deban serlo por el interés general de la sociedad”, afirma monsieur des Essarts. La idea de policía se asemeja a una filosofía de amplio alcance: promover la felicidad y el bien público; mejor dicho, garantizar el bien público mediante la felicidad de los hombres. Esta convicción apresura la formación del concepto de policía y le da la categoría de “ciencia de la felicidad”. Tal como se define, la tarea es, sin duda, inmensa y se comprende que, para llevarla a cabo, sea preciso alejar de la sociedad desórdenes demasiado graves pues provocan acciones judiciales que siempre ocasionan alboroto.

El honor de las familias y el mantenimiento del orden público pueden coincidir en la petición de encierro. Mediante esta práctica de coerciones se elabora, pues, una concepción “cívica” del honor que se caracteriza cada vez más por el respeto que

manifiesta al orden general. Ya estamos lejos del honor como manifestación de superioridad de casta.

No es extraño que la policía, basada en la filosofía de la felicidad y del orden, se preocupe por el bienestar de las familias. Todo o casi todo entra en sus competencias. Esto es lo que dirá Duchesne en el *Código de la policía* de 1757, presentado por su autor como el compendio del gran *Tratado* de Delamare, cuando llega a la siguiente formulación: "La policía tiene como fin general el interés público, los fines que abarca son en cierto modo indefinidos". En este caso, el interés público está relacionado con la idea de "civilización", que permite a una nación vivir de acuerdo con razonables costumbres regladas. Como se sabe, en esa época, la idea de civilización es muy semejante a la idea de urbanidad, de temperancia y de civilidad. Nobert Elias precisó bien su sentido: "civilizado" era como "cultivado", "bien criado" o "cortés", uno de esos conceptos casi sinónimos que los cortesanos empleaban en un sentido más o menos amplio para designar la especificidad de su comportamiento y mediante los cuales pretendían contraponer la altura de su conducta y de su género de vida a las de los hombres más sencillos y menos evolucionados. En realidad, Mirabeau padre no se equivoca cuando escribe: "Si yo preguntara: '¿En qué consiste para vos la civilización?', me responderían: 'La civilización de un pueblo es la temperancia de sus costumbres, la urbanidad, y la cortesía'".

La nobleza y la burguesía siempre han tenido la impresión de ser los depositarios de la civilidad y de la cortesía, únicos medios espectaculares de separarse de la condición de los más humildes. El elemento nuevo reside en que se hace necesario promover esta idea de civilidad fuera de las prácticas tradicionales de los cortesanos y los magistrados para convertirla en norma social. Ya no es una clase o un grupo social el que está obligado a presentar un estado de civilidad, sino el propio Estado y toda la sociedad. Por consiguiente, se establece un proceso de civilización en el que todo lo que parece bárbaro, violento e irrazonable debe súbitamente ser sacrificado, pulido. La policía se convierte en uno de los modos más seguros de obtener un mínimo de civilización en donde sólo reina la confusión, sobre todo si se tiene en cuenta que el poder saca partido del equilibrio de fuerzas entre grupos sociales rivales. La nobleza y la burguesía son fuerzas que se anulan ante el monopolio del Estado: lo bastante solidarias para no destruir el sistema social en su conjunto, pero lo bastante discrepantes para no formar bloque contra el rey. El pueblo no está aún bastante educado para gestionar el poder y se le puede imponer la idea de pacificación, de depuración y de temperancia. Por consiguiente, el campo de aplicación que se presenta es inmenso; cortesía, urbanidad y armonía han de ocupar el espacio social, las relaciones individuales y colectivas y el contenido de las relaciones entre las familias y comunidades urbanas. La policía real (la del Estado, por tanto) encarna ese sueño del siglo XVIII: tiene todo por hacer para que al fin coincidan la temperancia de las costumbres y la felicidad de cada individuo, sin desplazar el orden de las cosas y

de los seres y permitiendo que persona real e hijo del pueblo estén unidos para siempre, mediante formas personales de autoridad y de intervención.

Ha de conocer al pueblo, intervenir en su red de relaciones ordinarias y familiares, explorar ese universo para dominarlo e incitarlo a comportamientos ordenados. La organización policial, calcada de las formas personales del poder real, se convierte en un medio para vigilar y, al mismo tiempo, en una manera de imponer el orden. La irrupción en las familias y el consentimiento de estas últimas son dos aspectos de la misma utopía: la fusión del pueblo con su rey.

## *La autoridad y el secreto*

El lugarteniente general de policía es, por excelencia, el personaje que mejor puede tratar de ejercer esa forma de poder personal y el que mejor puede tratar de encarnar la presencia real ante el pueblo. En las tragedias familiares, el rey, por mediación de su lugarteniente, nombra y cura lo innombrable, a través de un acto de encarcelamiento que las familias viven simbólica y realmente. En una relación compleja con la culpa, el escándalo y el secreto, y dado que el lugarteniente general de policía puede encarnar las relaciones con el rey (si éste se digna interesarse por una familia, le da simultáneamente existencia y perdón), las familias aceptan que dirija su mirada a la entraña de su intimidad. Esta entrega del terreno privado de las familias al rey espera, en contrapartida, que el rey sepulte la falta para siempre.

A partir de esta arbitrariedad real que la gente del pueblo utiliza en beneficio de su honor y de la normalidad de sus relaciones con los demás, se crea una especie de equilibrio momentáneo. Los lugartenientes generales harán uso y abusarán de dicha arbitrariedad según la personalidad de cada uno de ellos: Berryer, Sartine y Lenoir (por citar sólo algunos) expresarán a menudo su satisfacción por haber evitado el oprobio a ciertas familias. La propia organización del cometido de lugarteniente general de policía, tal como se concibe en el momento de su creación, en 1665, deja total libertad a quien ocupa el puesto. El lugarteniente, “gacetillero del rey”, según la expresión de Marc Chassaigne, es portador de noticias y vigilante informado sobre lo que se dice y se hace, del mismo modo que poder represivo. Es, en suma, el ojo del rey. Para cumplir su cometido le hace falta más curiosidad y astucia que grandes estudios de derecho. Des Essarts apenas se equivoca cuando dice que este personaje ha de estar dotado “de atención constante, de exacta vigilancia, a menudo de especial energía y siempre de gran sagacidad”. Siempre ha de estar creando su cargo pues, en su caso, no se trata de respetar un código o unas leyes y de mandarlos aplicar —a excepción, por supuesto, de los edictos reales—, sino mucho más de establecer reglas, usos, disposiciones y órdenes en donde piense que no existen.

Sin embargo, puede suceder que el propio pueblo trate de poner límites a estas formas de poder exorbitantes. Aunque habitualmente la gente consiente el encierro de miembros de la familia, que deriva de su propia iniciativa, a veces también se rebelan contra el mismo, cuando les parece que no respeta el toma y daca al que debe obedecer. Veamos un solo ejemplo: el de la revuelta parisiense de mayo de 1750, revuelta sangrienta causada por detenciones de hijos de artesanos en plena calle. Por orden del lugarteniente general de policía varios muchachos, jugadores (a los que se llama libertinos) son detenidos en pleno día por confidentes e inspectores que a veces van disfrazados y que suelen llevar carrozas completamente cerradas. La efervescencia llega a su punto culminante: la población se agrupa y se amotina, persigue a policías e inspectores, mata a varios de ellos y saca a los muchachos de las prisiones en cuanto sabe adónde les han llevado. El Parlamento se inquieta: se abre una instrucción con numerosos acusados y testigos. Los propios policías se sientan en el banquillo; se les interroga acerca de sus acciones, de la procedencia de sus órdenes y de su manera de obrar. El hecho de tener que sufrir la persecución popular y la vergüenza de la acusación les produce asombro. ¿Acaso no reciben todos los días quejas de padres que son incapaces de hacer carrera de sus hijos y que sobrecargan sus despachos con solicitudes de reclusión por orden real? ¿Entonces, por qué de repente resulta escandaloso que se detenga a unos pillos que se dedican al juego y a romper cristales? ¿Y por qué los padres que antes solicitaban esta actuación, se han rebelado esta vez?

Estos sucesos son significativos: las peticiones de reclusión de un miembro de la familia son actos privados que permiten que la represión sea privada. Sólo la intervención real por petición de los padres puede conseguir que no haya publicidad y que el suceso quede en privado. En cuanto el Estado toma la iniciativa por medio del lugarteniente general de policía, todo se altera: el acto se hace público, la real gracia de la reclusión deja de serlo y se convierte en un castigo público y solemne; la *lettre de cachet* y la orden de detención se vuelven arbitrarias y despóticas, sólo puede comprenderse el curioso trayecto de la petición de reclusión de un miembro de la familia desde este punto de vista, en el que el rey, en respuesta a una iniciativa privada, confirma definitivamente el aspecto privado de la culpa y del castigo (o corrección). Si la policía toma la iniciativa, todo el equilibrio se rompe. Por último, “las *lettres de cachet* de familia son la confirmación de la autoridad paterna por el poder real (…); en este caso, el poder real sólo se presenta como contrapunto de la autoridad doméstica”. Rey y padre se asocian para que la familia logre su armonía con los demás y para que reine la tranquilidad pública.

## Tensiones y controversias

El citado equilibrio es frágil. El tiempo, la acumulación de las peticiones, la libertad de pensamiento, el progreso del individualismo y el descontento que produce el despotismo van a descomponer lo que durante cierto tiempo pudo resultar un modo de combinar paz familiar y orden público.

## *La arbitrariedad, en entredicho*

El trabajo de los comisarios es tan exorbitante en todos los ámbitos (mantenimiento de la vía pública, circulación, abastecimiento, criminalidad, etcétera), que conocer de los pleitos familiares se convierte, desde el decenio de 1760, en una carga cada vez más pesada y cada vez peor aceptada. ¿Son verdaderamente de su incumbencia esos disgustos conyugales o filiales? Esto significa poner claramente en entredicho que la actuación de la policía tenga como objeto preferente el terreno privado. En esa misma época, una tendencia liberal combate las órdenes reales. Se reprocha al rey que sea cómplice de la tiranía parental, se le reprocha también que utilice un poder sagrado para resolver conflictos ridículos y menores, se habla de la necesidad de las leyes y de atentado contra la libertad, se quiere dar de nuevo poder a los jueces, que han sido totalmente apartados de esas formas de poder autoritario. Al mismo tiempo —y Malesherbes no vacila en subrayarlo— causa asombro que empleados subalternos de la policía se conviertan en los auténticos dueños de esas órdenes reales. Acerca de este asunto, se dirigieron representaciones al rey regularmente y éste, como Luis XV en 1759, tomó a su cargo de nuevo la adecuación entre tranquilidad familiar y tranquilidad pública. Sin embargo, esas manifestaciones ya no implican convicción. El propio lugarteniente general de policía termina dudando de la eficacia de los encarcelamientos solicitados por las familias. En una carta a los representantes de los comisarios, en octubre de 1774, Lenoir se expresa en un tono moderno a propósito del encarcelamiento de los niños: “Es peligroso emplear con niños que no están sujetos a penas corporales [la prisión] que los mezcla con gentes mayores que sólo pueden darles ejemplos funestos (…). La prisión que se les inflige como corrección, en vez de corregirlos del vicio, les enseña nuevas maneras de ser viciosos (…). Cuando no se trate de delitos graves, hay que devolverlos a sus padres en lugar de enviarlos a la escuela del vicio”.

En estas líneas aparecen tres temas: la prisión, escuela del vicio; la infancia, clase de edad vulnerable que no hay que mezclar con la de los adultos; y los padres, primeros responsables de la educación de sus hijos. Este último punto es importante: en él, se transfiere la responsabilidad pública del Estado respecto a las familias a una responsabilidad privada que no incumba más que a los padres. Según esto la autoridad del Estado delega su poder doméstico en los padres y, en consecuencia, el orden público y la tranquilidad de las familias se van disociando paulatinamente.

La idea está presente en la atmósfera cultural de la época: hay preocupación por la legitimidad de las peticiones de las familias, por los posibles tejemanejes de interés y de sucesión que, a veces, esconde esta situación, y por los abusos de poder que con tanta frecuencia implica. Ya apenas se comprende cómo el honor de una familia puede quedar a salvo mediante un artificio de procedimiento; ¿no será, pues, el castigo, y no la falta cometida, la causa del deshonor? Éste es el argumento de Mirabeau, en su texto de 1782, *De las "lettres de cachet" y de las prisiones del Estado*. Además, las *lettres de cachet* son una práctica constante, diaria, cuya aplicación no se limita, ni mucho menos, a los asuntos de familia; sus víctimas son cada vez más numerosas, desde el ladrón hasta el sacerdote, desde el libertino hasta la prostituta. Ya no se sabe exactamente lo que compete a la justicia ordinaria: cuando se consultan los registros de detenciones de los inspectores de policía se advierte el extraordinario número de encarcelamientos que se efectúan sólo mediante orden y sin juicio. Al mismo tiempo resulta imposible saber por qué tal delincuente ha caído en los hilos de esta red real en vez de en los de la justicia clásica.

La *lettre de cachet* se encuentra metida en una ola de descontento: encarna el poder real en su aspecto más odioso e insoportable. La justicia privada del rey no se acepta; se le pide, cada vez más, que tenga carácter público; la vida de las familias ya no tiene por qué confundirse con la del Estado.

Malesherbes y Mirabeau arremeten contra las *lettres de cachet*. La circular que Breteuil, ministro de la Casa del Rey, redacta en marzo de 1784 acerca de las mismas es un texto fundamental, dado que intenta establecer reglas en donde sólo reina la arbitrariedad. Lo urgente es suprimir abusos demasiado manifiestos: la familia es un ámbito de afectividad propicio tanto a los desequilibrios como a las exageraciones. Por tanto, hay que poner límites al albedrío de los padres: "Se pueden hacer algunas reglas a las que, por lo menos, se podrán ajustar la mayoría de los casos". Los alienados o "imbéciles" no plantean casi problemas: hay que proteger de ellos a la sociedad o protegerles a ellos contra sí mismos. En cuanto a los libertinos, que por lo demás no perturban el orden público con delitos característicos, se trata sólo de asustarles con un tiempo de "corrección" que no debe durar más de uno o dos años. Y además, el ímpetu de la edad explica muchas cosas. Por supuesto, las "flaquezas de las mujeres y de las jóvenes" deben cortarse de la misma manera. Por lo que se refiere a las disputas entre esposos, la vigilancia ha de ser muy grande: indudablemente es en esos casos en donde los abusos son más graves y los arrebatos más funestos. De todas maneras, es preciso que las familias se percaten de que la falta no cae sobre ellos, sino sobre el que la comete, y de que la autoridad pública no siempre tiene que intervenir.

Este texto es importante porque es confuso: en ningún momento Breteuil piensa en suprimir esas peticiones de las familias. Sólo trata de dar reglas más estrictas y se interroga acerca de la realidad del posible deshonor de una familia en la que uno de los miembros sea disipado o libertino. Además ¿es esto, en realidad, un asunto de

Estado? Este texto es también fundamental porque subraya problemas que la abolición de las *lettres de cachet*, en marzo de 1790, no hará olvidar y que aparecerán de nuevo a todo lo largo de las controversias de los Parlamentos durante la Revolución.

El Parlamento de París, mediante sus representaciones, reitera las críticas contra la autoridad real. Luis XVI resiste: para él la adecuación entre orden familiar y orden público sigue siendo total. El 21 de noviembre de 1787, contesta al Parlamento: "No soportaré que mi Parlamento se levante contra el ejercicio de un poder que el interés de las familias y la tranquilidad del Estado reclaman con frecuencia". El 11 de marzo de 1788, el Parlamento renueva con firmeza sus críticas contra las *lettres de cachet*, "errores funestos". Alrededor del rey, hay división de opiniones; Maupeou, por ejemplo, afirma que hay que mantener las órdenes de Estado cuidando de atenuar los abusos de las *lettres* domésticas. En cambio, los cuadernos de quejas son unánimes: la *lettre de cachet* es el símbolo de la tiranía.

## *Las discusiones revolucionarias. La ley contra el rey*

La Declaración de los Derechos del Hombre estipula que sólo se puede privar de libertad a alguien por la fuerza de la ley. Indudablemente ya no hay lugar para las *lettres de cachet*. Sin embargo, Luis XVI estipula en una declaración de junio de 1789 que es preciso hallar maneras de conciliar la supresión de las órdenes reales con "el mantenimiento de la seguridad pública". Una vez más afirma que esa seguridad pública se compone de la ausencia de rebelión, de la inexistencia de complicidad criminal con las potencias extranjeras y del honor de las familias. Para examinar este problema se organiza un comité que cuenta entre sus miembros a Mirabeau. En la Asamblea Nacional se celebran amplios debates, pero la resolución final no se produce hasta marzo de 1790: se votan los decretos de abolición de las *lettres de cachet*. Sin embargo, ya desde agosto de 1790, existe una ley por la que se establecen los Tribunales de la Familia. Por consiguiente, es preciso reanudar los debates y deliberar sobre la imposibilidad civil de dejar a las familias gobernar de manera privada su honor.

Las discusiones parlamentarias reflejan que la cuestión se plantea a la vez de manera clara y oscura, y que la nación no puede abandonar por completo a las familias al terreno de lo privado solamente. En un principio surgen convicciones claras, apoyadas firmemente en certezas ideológicas y filosóficas. En primer lugar, el pueblo ya no es propiedad del rey, la voluntad nacional hace la ley y, por tanto, es una infamia estar sometido a la autoridad real y una liberación vivir bajo la de las leyes. Aquí, la inversión real y simbólica es total: ya no se trata como antes de ser reconocido por la bondad del rey, "tocado" por él y mancillado por el castigo público

de la justicia ordinaria, ya que el pueblo y el rey han terminado con su unión santa y que el despotismo de éste rompe el pacto ordinario para que reine la libertad. "¡Es un infame privilegio ser juzgado por el rey en vez de por la ley!", exclama el conde de Castellane, diputado de la Asamblea Nacional, en una sesión de octubre de 1789, invirtiendo totalmente los términos de las relaciones que anteriormente mantenían el rey y sus súbditos.

"Ya no os hablarán más, inoportunamente, del honor de las familias que sólo podía conservarse, según se decía, mediante las órdenes arbitrarias. ¡Esta frase tan repetida ya no servirá de máscara a los secretos partidarios de la esclavitud!", exclama de nuevo el conde de Castellane. Así pues, el hecho de que el rey se haya apropiado del honor de las familias es fruto de la barbarie y del servilismo, tanto más cuanto que existe un prejuicio tenaz que condena a los allegados de un criminal a la infamia. Indudablemente, es preciso renunciar a esta idea de honor colectivo: la falta es una aventura personal, una mancha individual que no debe salpicar a los de alrededor. El individuo es el único responsable de sí mismo, y es un yerro dejar que se crea que la infamia del crimen afecta a los allegados. El 21 de enero de 1790, el abate Papin se expresa con energía acerca de este tema: "Ceded a los gritos de la razón, reprobad lo que la sana filosofía condena; que en una nación juiciosa, las faltas sean únicamente personales (…). Es un prejuicio bárbaro hacer que una familia inocente soporte el deshonor de un culpable hasta las últimas generaciones".

Para luchar contra ese prejuicio hay que trabajar las mentalidades, arrancar el error de donde está enraizado desde hace siglos; con toda naturalidad, Guillotin, que se expresa ese mismo día, expone que la tarea es mucho más difícil de realizar porque el error está afianzado en el pueblo, nido de arcaísmo, ámbito de sumisión a la creencia. El error es pueblo de cualquier manera ya se esté bajo el Antiguo Régimen o en plena Revolución. "Sobre todo era en el pueblo en donde [el error] se había fijado, pues la nobleza se había sacudido su yugo; ahora bien las verdades morales le resultan difíciles de comprender a un pueblo perdido que respeta, por costumbre, todo lo que sus padres le han transmitido y que adora religiosamente hasta la mentira que ha oído repetir en su cuna. Es de esperar que el pueblo se esfuerce en instruirse".

Por supuesto, ahí están las leyes para imponer la verdad y hay que realizar inmediatamente una modificación legislativa no confiscando más los bienes del condenado: "Es hermoso regir el juicio público" y destruir los arcaísmos. En el debate se harán dos propuestas: una pretende que la memoria del condenado sea rehabilitada por el juez en el lugar del suplicio; la otra desea que se castigue a quien haga reproches a los parientes del condenado. "Nadie podrá reprochar a un ciudadano ni el suplicio ni las condenas infamantes que haya sufrido uno de sus parientes. Quien osare hacerlo será corregido públicamente por el juez. No dudéis ni por un solo instante que el prejuicio se disipará. Esta revolución será obra del tiempo; nada es tan difícil como destruir una necedad que se ha aferrado al imponente pretexto del honor" (Guillotin).

Por consiguiente, en un primer momento, el honor de las familias se asocia con la necedad, con la barbarie, con el arcaísmo y con la credulidad popular: las leyes deben construir reglamentaciones precisas que saquen el honor de una confusión que la tiranía mantiene celosamente. El discurso es severo y firme: además de que relaciona al pueblo con el arcaísmo y con la irreflexión, no piensa en absoluto en los procesos de equilibrio que las familias construían con las autoridades sobre la marcha. Procesos que eran otras tantas iniciativas y maneras de apropiarse, aunque fuera injustamente, de una arbitrariedad real que en un principio no se había establecido para ellas. La soberanía nacional se funda en la expresión de la voluntad nacional y, al mismo tiempo, implica leyes que han de instruir a un pueblo "perdido" por definición. "La revolución, por cuanto es universal, corregirá esa inconsecuencia moral que hizo compartir a la inocencia las penas de un crimen o de un delito", señala Guillotin.

## *Tribunal de la Familia y poder paterno*

Mientras se discute sobre la individualidad de la culpa y la magnitud de la barbarie feudal, se plantean numerosos elementos de discusión centrados en tres problemas insoslayables, que inmediatamente relacionan de nuevo el problema de las familias con la seguridad del Estado; parece totalmente imposible separar los dos conceptos. La prevención, el secreto de las familias y la protección del poder paterno encauzan el debate hacia la idea de que es necesario establecer un tribunal de la familia. La abolición de las *lettres de cachet* en marzo de 1790 implica esta perspectiva que será realidad tres meses más tarde: en agosto de 1790 queda instituido el Tribunal de la Familia.

El relato de un caso particular, presentado el 7 de febrero de 1790 por Voidel, diputado de Sarreguemines, plantea el problema de la prevención: el hijo de un miembro del Parlamento de Nancy, de veinticuatro años de edad, es particularmente disipado, inestable y está lleno de deudas. Una tarde, después de todas sus calaveradas, simula que se suicida y, cuando la guardia nacional derriba su puerta, hiere con tres disparos de pistola a uno de los guardias. Una vez detenido, el procurador general de Nancy se dispone a soltarle, pero el joven no para de decir que aprovechará su libertad para matar a su padre. El problema es el siguiente: para prevenir el parricidio, es absolutamente preciso que, previa indicación de la familia al procurador, el hijo permanezca en prisión mediante orden.

La respuesta de los diputados es inmediata: la orden del procurador es como una *lettre de cachet*. "Apresurémonos, pues, a establecer un tribunal de la familia. Hay que prevenir los crímenes mediante la justicia y nunca mediante acciones arbitrarias", responde Mirabeau al diputado.

Al margen de este caso, la situación de todos los detenidos mediante *lettres de cachet* preocupa a los diputados: dejarles en libertad so pretexto de abolición es peligroso para la sociedad. La discusión se vuelve violenta, y cuando Robespierre se manifiesta acerca de los artículos del futuro decreto, repentinamente dice con extrañeza: “No iréis a sacar a unos desgraciados de los calabozos del despotismo para transferirlos a las prisiones de la justicia”. Pero, al mismo tiempo, cada vez se va imponiendo más el establecimiento del Tribunal de la Familia, por miedo a dejar sin represión ese terreno movedizo y peligroso que es la familia.

En este periodo en que todo se pone en entredicho, por mucho que exista la firme convicción de que el honor de las familias es un arcaísmo y de que sólo el individuo es el único responsable de sí mismo, sigue habiendo real inquietud frente a ese microcosmos que siempre puede ser portador de escándalo y contra el cual es necesario protegerse. Hay que precaverse contra el escándalo, pero también, exactamente igual que durante el Antiguo Régimen, guardar el secreto y evitar toda “publicidad”. Las familias, su honor y su secreto siguen siendo al fin y al cabo una sombra negra, un espacio particular que no se consigue privatizar completamente, acerca del cual se plantea una reflexión contradictoria: por una parte, lo privado debe protegerse públicamente; por otra parte, el escándalo privado debe mantenerse en secreto y no trascender.

La sesión de la Asamblea Nacional de 5 de agosto de 1790 es clara al respecto: “El Tribunal de la Familia tiene por objeto llegar a corregir por vías legales a los jóvenes que cuando están aún bajo la autoridad de sus padres o de sus tutores se desentienden de tal autoridad y dan los más justos motivos de alarma sobre el abuso que pueden hacer de su libertad. También es necesario este tribunal para que no trasciendan los altercados de los esposos o de los parientes próximos que, de otro modo, tras escandalizar a la sociedad, a veces terminan produciendo la ruina de una familia entera”.

El hecho de que se instituya un tribunal de la familia orienta inevitablemente la discusión hacia el poder paterno, que es otro aspecto de la cuestión familiar. Como el diputado Gossin afirma, “tras la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, es conveniente hacer, por decirlo así, la declaración de los derechos de los esposos, de los padres, de los hijos, de los parientes”. El día 16 de agosto de 1790 se vota la ley por la que se instituyen los Tribunales de la Familia: cada parte tiene dos árbitros que, en caso de discordia, pueden apelar a un tercero para que les desempate. No obstante, a la parte que no esté contenta con el fallo se le deja la facultad de recurrir en el Tribunal del Distrito.

Como es fácil de imaginar, las dificultades no han hecho más que empezar: resulta que las familias no siempre pueden encontrar en su seno miembros suficientemente instruidos para hacer de jueces. Entonces se decide que las partes no están obligadas a elegir los jueces entre sus allegados, y rápidamente el Tribunal de la Familia deja de serlo; se convierte en un Tribunal Civil. La Constitución del año III

suprime entonces el Tribunal de la Familia tal como estaba constituido: las familias ya no tienen que ser juzgadas por sus allegados.

El debate acerca de los tribunales de la familia apenas se interrumpe: en 1796, en la sesión del 29 pluvioso, el Consejo de los Quinientos mantiene una animada discusión al respecto. Se pregunta si la Constitución del año III ha suprimido de hecho esta forma de tribunal: algunos diputados afirman que la supresión es implícita, otros piden una ley y otros se niegan a que se haga desaparecer esta forma de legislación. Escuchemos a Renaud, diputado por el distrito de Orne; todo lo que él dice en las siguientes líneas con una expresión lírica, refleja, palabra por palabra, el conjunto del debate; a saber, que es necesario un tribunal para mantener las buenas costumbres de la República y la tranquilidad y el secreto de las familias: "¿Cómo se puede imaginar, en efecto, que el legislador constituyente haya querido destruir una institución tan hermosa, tan eficaz y tan útil como ésta? ¿Una institución que tiene como fin principal el mantenimiento de las buenas costumbres y la tranquilidad de las familias; una institución que tiene como objeto reconciliar a un hijo con su padre, a una mujer con su marido y a un hermano con su hermano? ¡Ah!, sin duda no hay nada más interesante en el mundo que esta suerte de institución, nada es más importante para la República que los tribunales encargados de sofocar los odios y animosidades domésticas, de devolver la paz y la felicidad a las familias, de evitar al público el odioso y escandaloso espectáculo de un hijo que ataca al autor de sus días, y que le fuerza a terminar su vida persiguiendo encarnizadamente a su propia sangre; el de una mujer que deshonra a su marido frente a la nación llenándole de humillaciones y de pesares y esforzándose sin ningún pudor en cubrirle de oprobio y de infamia: ¡y es la supresión de estos tribunales lo que se propone!".

En el momento de la preparación del Código Civil, en los debates relativos al poder paterno y marital resuenan antiguos ecos: para unos, "los errores de los hijos deben quedar en el seno de las familias, no debe haber formalidades judiciales, ni memoriales"; para otros, "el padre tiene derecho a hacer encerrar a un hijo de doce años, mientras que para meter en prisión a uno que tenga más de dieciséis años ha de dar su autorización un comisario"; para unos terceros, un poder demasiado grande lleva consigo la barbarie, la ley de la naturaleza es la protección por parte de los padres y "el justo respeto" por parte del hijo… En cualquier caso, los artículos 375-383 del Código Civil de 1803 van a resolver el problema organizando jurídicamente la corrección por parte de los padres (y no de los parientes). La reclusión por petición de la familia se reemplaza por los derechos del poder paterno sobre los hijos menores y por los de la autoridad marital. En lo que se refiere a la mujer, el Código penal añade la posibilidad de penas corporales y, más tarde, en 1838, la ley por la que se instituye un asilo de alienados en cada demarcación resuelve el caso tradicional de los "imbéciles y los locos".

La ley otorga al hombre el derecho de corregir a quienes den motivo de desgracia doméstica. La autoridad paterna y marital es un derecho privado que se reconoce

públicamente. En el espacio autoritario constituido por la familia, los derechos femeninos no existen, mientras que el secreto de familia puede aceptar condiciones jurídicas y vivir tranquilamente.

Los terrenos privado y público han adquirido una existencia propia porque han sido “nombrados” por la ley. El hombre, esta vez solo, patentiza el vínculo civil y autoritario de los mismos. El barrio y los vecinos ya no tienen el poder de reparar el honor de las familias.

# Conclusión

*En realidad no se trata de concluir, ya que los materiales y los análisis reunidos en este volumen sólo constituyen los primeros fragmentos de una historia nueva que aún está por escribir; si acaso, se trata de poner de manifiesto al término de esta empresa común cuáles han sido sus opciones, sus criterios y sus límites y sobre todo en lo referente a los tiempos y lugares. La historia de la vida privada, al igual que la de las actitudes ante la infancia o la muerte, no tiene por qué ceñirse al ámbito nacional: su espacio natural es el de toda una civilización —en este caso la del mundo occidental—; sin embargo, ocuparse de cada uno de los temas que se estudian en un ámbito tan amplio sólo era posible a riesgo de reducirlos a una colección de ejemplos, no necesariamente tópicos, o de desvirtuarlos en un discurso demasiado general. De ahí la aceptación razonada de la necesaria variedad de escalas a que se han tratado los distintos problemas que se abordan. Según los diferentes temas y enfoques las escalas consideran, comparativamente, Occidente entero, o focalizan la atención en sociedades particulares y homogéneas, provinciales o ciudadanas, o se ciñen al espacio de la nación si resulta válido.*

*En este último caso, el Reino de Francia ha ocupado un lugar preferente, como es normal en un libro escrito por historiadores franceses —o por especialistas en historia de Francia—. Sin embargo, esta opción circunstancial tiene su pertinencia: la Francia del Antiguo Régimen está hondamente marcada por las tres evoluciones fundamentales que en la Edad Moderna trazan las nuevas fronteras entre lo público y lo privado. Entre todos los Estados europeos, la Monarquía francesa es el que presenta el modelo más acabado y las formas más puras del Estado absolutista, Estado que tiende a monopolizar la justicia y el fisco, que pretende pacificar y regular el espacio social y que se articula a partir de la sociedad y de la civilización cortesana. Por añadidura, Francia es un país en el que se produce la división confesional y que sufre, si bien de manera desigual, los efectos de las dos Reformas, la protestante y la católica, cada una de las cuales busca con modalidades propias nuevas maneras de vivir y de expresar la fe. Por último, la sociedad francesa de entre los siglos* XVI *y* XVIII *realiza el aprendizaje de la escritura, de su comprensión y de sus usos, pero en una situación de gran dicotomía cultural que es poco más o menos similar a la que divide el espacio occidental contraponiendo las tierras del Norte-Noroeste, inglesas, holandesas, flamencas y renanas, alfabetizadas temprana y ampliamente, a la Europa meridional, que fue analfabeta durante más tiempo. Por*

*tanto, tratar la historia de la vida privada en la época moderna preferentemente a partir del caso francés es en cierto modo legítimo, ya que en él pueden observarse la totalidad y las variaciones de los principales factores que caracterizan de manera nueva la esfera de lo privado.*

*El tinte francés de este volumen tiene sus consecuencias cronológicas. Por un lado, a veces lleva a alargar este estudio hasta la Revolución Francesa (que se trata en conjunto al principio del siguiente tomo), dado que en ciertos terrenos (por ejemplo, la tensión entre conductas públicas y aislamiento privado, o la relación entre los secretos de las familias y la competencia del Estado), esta Revolución mantiene o acentúa las exigencias y los equilibrios de la Monarquía antigua. Por otro lado, es indudable que ese tinte propio hace que destaque con especial fuerza el cambio de dirección de la segunda mitad del siglo XVII —o mejor, del reinado de Luis XIV—. El periodo se presenta como un momento de articulación que se caracteriza a la par por el apogeo de la primera economía de la privatización, inserta en una sociedad de fasto y de civilidad que está sujeta a las necesidades de la representación y dominada por las nuevas pretensiones del Estado, y por el inicio de formas nuevas que llevarán tanto al afianzamiento del ámbito privado personal, ámbito que se sustenta en una piedad más individual, en el dominio de lo escrito y en el descubrimiento del yo, como a refugiarse en la familia y en la intimidad doméstica.*

*Pese a tales limitaciones, este libro sigue varias opciones explícitas. En primer lugar, ha pretendido no separar los espacios, la vivienda o los objetos de intimidad de las cargas afectivas que reflejaban o posibilitaban; por tanto, se ha concedido primacía a los sentimientos y a los valores en vez de a la historia de la cultura material, de la casa o la decoración, el mobiliario o la indumentaria. Si, pese a ello, dicha historia ha encontrado un lugar, ha sido siempre por sus vínculos con las prácticas sociales o solitarias que van unidas a ella. La segunda opción ha sido relacionar a lo largo de su compleja trayectoria los tres casos, ensamblados o contrapuestos, de la privatización: la sociabilidad de grupo, la intimidad familiar y el retiro individual; porque no existe definición unívoca o universal de lo privado sino, por el contrario, composturas movibles y dispositivos específicos que lo sitúan de manera contradictoria y que convierten la misma forma social bien en refugio, bien en traba. Éste es el caso de la parentela y del linaje, de los grupos de convivencia social y de la familia nuclear: según los tiempos, los lugares y las circunstancias, el individuo puede verlos como un refugio seguro para sus afectos más queridos y secretos o sentir las insoportables imposiciones de las comunidades obligadas. De ahí el necesario examen de esas múltiples divisiones que hacen contraponerse los afectos de la amistad a los del matrimonio, los derechos de la familia a los de la comunidad y la libertad del individuo a las disciplinas familiares. De ahí también otra intención: hacer de esta historia de la vida privada una historia implícita del espacio público en sus diferentes y quizá sucesivas acepciones que lo definen como la comunidad de existencia, en el pueblo o en el barrio, como el*

*terreno en que rige el gobierno de la autoridad soberana y, por último, como el ámbito en que toma vuelo la discusión crítica que la llamada opinión pública dirige.*

*En todos los puntos citados, este libro reclama investigaciones complementarias y otros testigos distintos de los que repetidamente han sido convocados: Montaigne y Pepys, Henri de Campion y Saint-Simon, Jamerey-Duval y Ménétra. Lo esencial, y lo más difícil, será determinar hasta qué punto el proceso de la privatización moderna tal como lo muestra el ejemplo francés es también válido para otros lugares que no se hallen atravesados por una frontera de cristiandad, ni estén sometidos a un Estado absolutista, ni, al menos en ciertos casos, hayan entrado tan manifiestamente en la cultura de lo escrito. No cabe ninguna duda de que la constitución del ámbito privado en el mundo occidental está marcada por grandes desajustes y amplias diferencias que obedecen al cruce de múltiples variables fundamentales relacionadas con la naturaleza del Estado y con la eficacia del mismo, con las formas de la creencia religiosa, con la fuerza de la costumbre y la estructura de las familias y con los avances o atrasos de la alfabetización. Con el fin de que esta complicada madeja pueda ser desenredada, la obra que acabamos de leer ha propuesto hipótesis y puntos de referencia, jalones y evoluciones. De este modo se ha esforzado en seguir la intención de quien la había imaginado, Philippe Ariès.*

R. Ch.

# Bibliografía

## I. PRIVATIZACIÓN Y CIVILIZACIÓN: ENFOQUE GLOBAL

ARIÈS, Ph., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, Plon, 1960. Nueva ed., París, Éd. du Seuil, 1973. (Existe edición en castellano en Madrid, Taurus, 1987).
—*L'Homme devant la mort*, París, Éd. du Seuil, 1977. (Existe edición en castellano en Madrid, Taurus, 1987).
—*Images de l'homme devant la mort*, París, Éd. du Seuil, 1983.
ELIAS, N., *Ueber den Prozess der Zivilisation, Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, Bâle, 1939. Nueva ed. Berne, Verlag Francke AG, 1969. (Existe edición en castellano en Madrid, F.C.E., 1981).
—*Die höfische Gesellschaft. Uentersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Neuwied y Berlín, Hermann Luchterhand Verlag, 1969.
GROETHUYSEN, B., *Origines de l'esprit bourgeois en France, I. L'Église et la bourgeoisie*, París, Gallimard, 1927.
HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied y Berlín, Hermann Luchterhand Verlag, 1962.
STAROBINSKI, J., *L'invention de la liberté, 1700-1789*, Ginebra, Skira, 1964. (Existe edición en castellano en Barcelona, Carroggio).

## II. LA PAREJA, LA FAMILIA, LA CRIAZÓN

### 1. ESTRUCTURAS FAMILIARES, ESTRATEGIAS MATRIMONIALES

"Avec les parsonniers", *Revue d'Auvergne*, 1981, n.º 486.
BERKNER, L. K., "The stem-family and the development of the peasant household: an Eighteenth-Century Austrian example", *The American Historical Review*, 1972, pp. 398-418.
CLAVERIE, E. y LAMAISON, P., *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan, XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles*, París, Hachette, 1982.
COLLOMP, A., *La maison du père. Famille et village en Haute Provence aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, PUF, 1983.
DELILLE, G., "Dot des filles et circulation des biens dans les Pouilles aux XVIe et XVIIe siècles", *Mélanges de l'École Française de Rome*, 96, 1983, I.
"Famiglia e comunità. Storia sociale della famiglia nell'Europa moderna". *Quaderni Storici*, 38, 1976.
*Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, J. Goody, J. Thirsk y E. P. Thompson, eds., Cambridge University Press, 1976.

*Family Forms in Historical Europe*, R. Wall, J. Robin y P. Laslett, eds., Cambridge University Press, 1983.

FARGE, A. y FOUCAULT, M., *Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*, París, Gallimard/Julliard, "Archives", 1972.

FLANDRIN, J.-L., *Familles. Parenté, maison, séxualite dans l'ancienne France*, París, Hachette, 1976; ed. revisada: París, Éd. du Seuil, 1984.

GOODY, J., *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, 1983. (Existe edición en castellano en Barcelona, Herder, 1986).

GUNDA, B. "The Ethnosociological Structure of the Hungarian Extended Family", *Journal of Family History*, 1982, pp. 40-52.

LAFON, J., *Régimes matrimoniaux et mutations sociales. Les époux bordelais (1450-1550)*, París-La Haya, Mouton, 1973.

LEBRUN, F., *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, París, A. Colin, 1975.

LOTTIN, A. *et al., La désunion du couple sous l'Ancien Régime. L'exemple du Nord,* Universidad de Lille-III, 1975.

MACFARLANE, A., *The Origins of English Individualism. The Family Property and Social Transition*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

*Mediterranean Family Structure*, J. G. Peristiany, ed., Cambridge University Press, 1976.

MERZARIO, R., *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nello diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Turín, Einaudi, 1981.

MORGAN, E. S., *The Puritan Family. Religion Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*, Nueva York, 1966.

SHORTER, E., *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books, 1975.

STONE, L., *Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York, Harper and Row, 1977.

## 2. LOS PAPELES DOMÉSTICOS

AMUSSEN, S. D., "Féminin/masculin. Le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne", *Annales ESC*, pp. 269-287.

DAVIS, N. Z., *The Return of Martin Guerre*, Harvard University Press, 1983. (Existe edición en castellano en Barcelona, Bosch, 1984).

FAIRCHILDS, C., *Domestic Enemies. Servants and their Masters in Old Regime France*, The Johns Hopkins University Press, 1984.

FRIGO, D., *Il padre di famiglia. Amministrazione privata e Pubblico Governo nell'Italia moderna*, Roma, 1985.

GUTTON, J.-P., *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien Régime*, París, Aubier, 1981.

KLAPISCH-ZUBER, C., *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy,* Chicago University Press, 1985.

KNIEBIEHLER, Y. y FOUQUET, C., *L'Histoire des mères du Moyen Âge à nos jours*, París, Montalba, 1980.
MAZA, S., *Servants and Masters in Eighteenth-Century France. The Uses of Loyalty*, Princeton University Press, 1983.
SEGALEN, M., *Mari et femme dans la société paysanne*, París, Flammarion, 1980.
ZAPPERI, R., *L'Uomo incinto. La Donna, l'Uomo e il Potere*, Cosenza, Edizione Lerici, 1979.

3. AMOR, AMISTAD, SEXUALIDAD

*Aimer en France*, Universidad de Clermont-II, 1980.
FLANDRIN, J.-L., *Les amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVIe-XIXe siècle)*. París, Gallimard/Julliard, "Archives", 1975.
—*Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, París, Éd. du Seuil, 1981.
GRIMMER, C., *La femme et le bâtard. Amours illegitimes et secrètes dans l'ancienne France*, París, Presses de la Renaissance, 1983.
LASLETT, P., *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge University Press, 1977.
LASLETT, P.; OOSTERVEN, K. y SMITH, R. M., *Bastardy and its Comparative History*, Londres, Edward Arnold, 1980.
SOLÉ, J., *L'amour en Occident à l'epoque moderne*, París, Albin Michel, 1976.
TODD, J., *Women's Friendship in Literature*, Nueva York, 1980.

4. INFANCIA Y EDUCACIÓN

BRIZZI, G. P., *La Formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I Seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Bolonia, Il Mulino, 1976.
CHARTIER, R.; JULIA, D. y COMPÈRE, M.-M., *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, París, SEDES, 1976.
COMPÈRE, M.-M., *Du collège au lycée (1500-1900). Généalogie de l'enseignement secondaire français*, París, Gallimard/Julliard, "Archives", 1985.
FRIJHOFF, W., *La société néerlandaise et ses gradués, 1575-1814. Une recherche sérielle sur le statut des intellectuels*, Amsterdam, 1981.
GÉLIS, J.; LAGET, M. y MOREL, M.-F., *Entrer dans la vie. Naissances et enfances dans la France traditionnelle*, París, Gallimard/Julliard, "Archives", 1978.
GÉLIS, J., *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIe-XIXe siècle*, París, Fayard, 1981.
GILLIS, J. R., *Youth and History*, Nueva York, Academic Press, 1974.

HEWITT, M. y PINCHEBECK, I., *Children in English Society*. Tomo I: *From Tudor Times to the Eighteenth Century*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1969.
KAGAN, R., *Students and Society in Early Modern Spain*, The Johns Hopkins University Press, 1974.
LAGET, M., *Naissances. L'accouchement avant l'âge de la clinique*, París, Éd. du Seuil, 1982.
PLUMB, J.-H., "The new world of children in Eighteenth-Century England", *Past and Present*, 67, 1975, pp. 64-95.
*Les Rites de passage*, Musée d'Ethnologie de Neuchâtel, 1981.
SACQUIM, M. (bajo la dirección de), *Le Printemps des génies. Les enfants prodiges*, París, BNF-Laffont, 1993.
SMITH, S. R., "The London apprentices as seventeenth-century adolescents", *Past and Present*, 61, 1973, pp. 149-161.
STRAUSS, G., *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in German Reformation*, The Johns Hopkins University Press, 1978.

III. CONTROL SOCIAL Y FORMAS DE SOCIABILIDAD

1. SOLIDARIDADES E IMPOSICIONES

BOUCHARD, G., *Le village immobile, Sennely-en-Sologne au XVIII^e siècle*, París, Plon, 1972.
CASTAN, N., *Justice et répression en Languedoc à l'époque des Lumières*, París, Flammarion, 1980.
—*Les criminels de Languedoc. Les exigences d'ordre et les voies du ressentiment dans une société prérévolutionnaire (1750-1790)*, Toulouse, 1980.
CASTAN, Y., *Honnêteté et relations sociales en Languedoc, 1750-1780*, París, Plon, 1974.
DAVIS, N. Z., *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1975.
FARGE, A., *Vivre dans la rue à Paris au XVIII^e siècle*, París, Gallimard/Julliard, "Archives", 1979.
—*La Vie fragile. Violence, pouvoir et solidarités à Paris au XVIII^e siècle*, París, Hachette, 1986.
FORESTIER, H., "Le 'droit des garçons' dans la communauté villageoise aux XVII^e et XVIII^e siècles", *Annales de Bourgogne*, 1941, pp. 109-114.
FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975. (Existe edición en castellano en Madrid, Siglo XXI, 1986).
GOUGH, R., *The History of Myddle*, J. Hey, ed., 1834, Penguin Books, 1981.
GUTTON, J.-P., *La sociabilité villageoise dans l'ancienne France. Solidarités et voisinages du XVI^e au XVIII^e siècle*, París, Hachette, 1971.

LE ROY LADURIE, E., *L'argent, l'amour et la mort en pays d'Oc*, París, Éd. du Seuil, 1980.

LEVI, G., *L'Eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento,* Turín, Einaudi, 1985.

PELLEGRIN, N., *Les bachelleries. Organisation et fêtes de la Jeunesse dans le Centre-Ouest, XV*e*-XVIII*e *siècles,* Poitiers, Société des Antiquaires de l'Ouest, 1982.

ROSSIAUD, J., "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XVe siècle", *Annales ESC*, 1976, pp. 289-325.

—"Les fraternités de jeunesse dans les villes du Sud-Est au XVe siècle", *Cahiers d'histoire*, 1976, pp. 67-102.

WEISSMAN, R. F. E., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence,* Nueva York, Academic Press, 1982.

YVER, J., *Essai de géographie coutumière*, París, 1966.

## 2. SOCIABILIDADES INTELECTUALES

AGULHON, M., *Penitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*, París, Fayard, 1968.

DARNTON, R., *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Harvard University Press, 1968.

—*Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIII*e *siècle*, París, Gallimard/Éd. du Seuil, 1983.

GAYOT, G., *La Franc-Maçonnerie francaise. Textes et pratiques*, París, Gallimard/Julliard, "Archives", 1980.

HALÉVI, R., *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*, París, A. Colin, 1984.

*Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation*, O. Dann, ed., Múnich, 1981.

LOUGEE, C., *Le paradis des femmes. Women, Salons and Social Stratification in Seventeenth-Century France*, Princeton University Press, 1976.

MILSTEIN, B. M., *Eight Eighteenth-Century Reading Societies. A Sociological Contribution to the History of German Literature*, Berna y Francfort, 1972.

PRÜSENER, M., "Lesegesellschaften im 18 Jahrhundert. Ein Beitrag zur Lesergeschichte", *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, 13, 1973, pp. 369-594.

ROCHE, D., *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, París-La Haya, Mouton, 1978.

## 3. FIESTAS Y RITUALES

BERCÉ, Y.-M., *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI*e *au XVIII*e *siècle*, París, Hachette, 1976.

*Le Charivari*, J. Le Goff y J.-Cl. Schmitt, eds., París-La Haya, Mouton, 1981.
LE ROY LADURIE, E., *Le carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, París, Gallimard, 1979.
MUIR, E., *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton University Press, 1981.
TREXLER, R. C., *Public Life in Renaissance Florence*, Nueva York, Academic Press, 1980.

IV. USOS

1. LEER

CHARTIER, R., "Stratégies editoriales et lectures populaires", *Histoire de l'édition française*, H.-J. Martin y R. Chartier, eds., París, Promodis, t. I, *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII^e siècle*, 1982, pp. 585-608.
CHARTIER, R. y ROCHE, D., "Les pratiques urbaines de l'imprimé", *ibid*., t. II, *Le livre triomphant. 1660-1830*, 1984, pp. 402-429.
CHARTIER, R., "Livres bleus et lectures populaires", *ibid*., pp. 498-511.
CHEVALIER, M., *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVIII*, Madrid, Turner, 1976.
ENGELSING, R., *Analphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft*, Stuttgart, 1973.
—*Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, 1974.
—"Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit", 1969, *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel-und Unterschichten*, Göttingen, Vandenhoeck y Ruprecht, 1978.
*Livre et Lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, París, ADPF, 1981.
*Pratiques de la lecture*, R. Chartier, ed., Marsella, Rivages, 1985.
*Printing and Society in Early America*, W. Joyce, D. Hall, R. Brown y J. Hench, eds., Worcester, American Antiquarian Society, 1983.
SAENGER, P., "Silent reading: its impact on Late Medieval script and society", *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, XIII, 1982, pp. 367-414.

2. EL JUEGO

GRUSSI, O., *La vie quotidienne des joueurs sous l'Ancien Régime, à Paris et à la cour*, París, Hachette, 1985.
*Le Jeu au XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Édisud, 1971.

3. LA MESA

CAMPORESI, P., *Il Paese della fame*, Bolonia, Il Mulino, 1980. (Existe edición en castellano en Barcelona, Montena, 1986).
—*Alimentazione, Folclore e Società*, Parma, Pratiche Editrice, 1980.
GILLET, P., *Par mets et par vins. Voyages et gastronomie en Europe, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Payot, 1985.
HEAL, F., "The idea of hospitality in Early Modern England", *Past and Present*, 102, 1984, pp. 66-93.
FLANDRIN, J.-L., "La diversité des goûts et des pratiques alimentaires en Europe du XVIe au XVIIIe siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1983, pp. 66-83.
*Manger et boire au Moyen Âge*, París, Les Belles Lettres, 1984.
WHEATON, B. K., *Savouring the Past*, The University of Pennsylvania Press, 1983.

4. LA NATURALEZA Y LOS ANIMALES

ADAMS, W. H., *Les jardins en France. Le rêve et le pouvoir*, París, Éd. Équerre, 1980.
STRONG, R., *The Renaissance Garden in England*, Londres, 1979.
THOMAS, K., *Man and the Natural World*, Penguin Books, 1983.

5. LA VIVIENDA

BABELON, J.-P., *Demeures parisiennes sous Henri IV et Louis XIII*, París, Le Temps, 1965.
—"Du Grand Ferrare à Carnavalet. Naissance de l'hôtel classique", *Revue de l'Art*, 40-41, 1978.
BARDET, J.-P.; CHAUNU, P.; DESERT, G.; GOUHIER, P. y NEVEUX H., *Le bâtiment. Enquête d'histoire économique, XIVe-XIXe siècle*, t. I, *Maisons rurales et urbaines dans la France traditionnelle*, París-La Haya, Mouton, 1971.
BARDET, J.-P., *Rouen aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, SEDES, 1983.
*Corpus de l'architecture rurale française*, París, Berger-Levrault, 1977.
GLOTON, J., *Renaissance et Baroque à Aix-en-Provence. Essai sur la culture architecturale dans le Midi de la France*, París, 1979.
JURGENS, M. y COUPERIE, P., "Le logement à Paris aux XVIe et XVIIe siècles: une source, les inventaires après décès", *Annales ESC*, 1962, pp. 488-500.
LEHOUX, F., *Le cadre de vie des médecins parisiens au XVIe et au XVIIe siècle*, París, Picard, 1978.
LIEBENWEIN, W., *Studiolo: Die Entstehung eines Raumtyps und seine Entwicklung bis zum 1600*, Berlín, 1977.
*La maison de ville à la Renaissance*, París, Picard, 1984.

POISSON, J.-M., “La maison paysanne dans les bourgs siciliens (XIVe-XIXe siècle). Permanence d’un type?”, *Archeologia medievale*, VII, 1980, pp. 83-94.
RANUM, O., “Inventing private space. Samuel and Mrs. Pepys at home 1660-1669”, Wissenschaftskolleg zu Berlin, *Jahrbuch 1982/83*, pp. 259-276.
ROUX, S., *La maison dans l’histoire*, París, Albin Michel, 1976.
TARDIEU, S., *La vie domestique dans le Mâconnais rural préindustriel*, París, 1964.
THORNTON, P., *Seventeenth-Century Interior Decoration in England, France and Holland*, Yale University Press, 1978.

6. CONSUMIR

FRANKLIN, A., *La vie privée d’autrefois. Arts et métiers, modes, moeurs, usages des parisiens du XIIe au XVIIIe siècle*, París, 1888-1901.
MCKENDRICK, N.; BREWER, J. y PLUMB J. H., *The Birth of a Consumer Society. The Commercialization of Eighteenth-Century England*, 1982, Indiana University Press, 1985.
“La qualité de la vie au XVIIe siècle”, *Marseille*, n.º 109, 1977.
ROCHE, D., *Le peuple de Paris. Essai sur la culture populaire*, París, Aubier, 1981.

7. CORTESÍA. CIVILIDAD. ETIQUETA

ARAGON, H., *Les lois somptuaires en France*, Perpignan, 1921.
CHARTIER, R., “Civilité”, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, R. Reichardt y E. Schmitt, eds., Múnich Oldenbourg.
*La Corte e il “Cortegiano”*, A. Prosperi, ed., Roma, 1980.
*The Courts of Europe: Politics, Patronage and Royalty 1400-1800*, A. G. Dickens, ed., Nueva York, 1977.
CURTIN, M., “A question of manners: status and gender in etiquette and courtesy”, *Journal of Modern History*, 57, 1985, pp. 395-423.
LA FONTAINE-VERWEY, H., “The first ‘book of etiquette’ for children: Erasmus’ *De civilitate morum puerilium*”, *Quaerendo*, 1, 1971, pp. 19-30.
MAGENDIE, M., *La politesse mondaine et les théories de l’honnêteté en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1650*, París, 1925.
RANUM, O., “Courtesy, absolutism and the rise of the French state, 1630-1660”, *Journal of Modern History*, 52, 1980, pp. 425-451.
*Rituale, Ceremoniale, Etichetta*, S. Bertelli y G. Crifo, eds., Milán, Bompiani, 1985.
VIGARELLO, G., *Le corps redressé. Histoire d’un pouvoir pédagogique*, París, Jean-Pierre Delarge, 1978.
—*Le propre et le sale. L’hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, París, Éd. du Seuil, 1985.

## V. Prácticas y creencias religiosas

Caro Baroja, J., *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1979.
Certeau, M. de, "La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e^-XVIII^e^ siècle)", *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, pp. 152-214.
—*La fable mystique XVI^e^-XVII^e^ siècle*, París, Gallimard, 1982.
Chaunu, P., *Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation*, París, Fayard, 1975.
Delumeau, J., *La peur en Occident (XIV^e^-XVIII^e^ siècle). Une cité assiégée*, París, Fayard, 1978. (Existe edición en castellano en Madrid, Taurus, 1989).
—*Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e^-XVIII^e^ siècle)*, París, Fayard, 1983.
Dupront, A., "Réformes et 'modernité'", *Annales ESC*, 1984, pp. 747-767.
Ginzburg, C., *I Benandanti. Stregoneria e Culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, Einaudi, 1966.
—*Il Formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un mugnaio del'500*, Turín, Einaudi, 1976. (Existe edición en castellano en Barcelona, Muchnik, 1981).
Kolakowski, L., *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e^ siècle*, París, Gallimard, 1966. (Existe edición en castellano en Madrid, Taurus, 1983).
*La Società religiosa nell'età moderna*, C. Russo y F. Malgen, eds., Nápoles, 1973.
*Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, París, Éd. du Cerf, 1983.
Scala, G., *Illuminismo e Reforme nell'ltalia dell Settecento*, Bolonia, Zanichelli, 1970.
Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, Penguin Books, 1973.
Vogler, B., *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle (1556-1619)*, Universidad de Lille-III, 1974.
Vovelle, M., *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983.

## VI. La escritura y lo privado

### 1. Diarios y memorias: algunos ejemplos

Campion, H. de, *Mémoires*, París, Mercure de France, 1967.
Dumont de Bostaquet, *Mémoires*, París, Mercure de France, 1968.
Fillon, A., *Louis Simon, étaminier 1741-1820 dans son village du Haut Maine au Siècle des Lumières*, Universidad de Maine, 1982.

FOISIL, M., *Le Sire de Gouberville. Un gentilhomme normand au XVI^e siècle*, París, Aubier, 1981.
JAMEREY-DUVAL, V., *Mémoires. Enfance et éducation d'un paysan au XVIII^e siècle*, introducción de J. M. Goulemont, París, Le Sycomore, 1981.
LE ROY LADURIE, E. y RANUM, O., *Pierre Prion, scribe. Mémoires d'un écrivain de campagne au XVIII^e siècle*, París, Gallimard/Julliard, 1985.
LOTTIN, A., *Chavatte, ouvrier lillois. Un contemporain de Louis XIV*, París, Flammarion, 1979.
MACFARLANE, A., *The Family Life of Ralph Josselin, a Seventeenth-Century Clergyman. An Essay in Historical Anthropology*, Cambridge University Press, 1970.
MÉNÉTRA, J.-L., *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier parisien au XVIII^e siècle*, presentado por D. Roche, París, Montalba, 1982.
PEPYS, S., *The Diary of Samuel Pepys*, R. Latham y W. Matthews, eds., University of California Press, 1970. (Existe edición en castellano en Madrid, Espasa-Calpe).
SAEVER, P. S., *Wallington's World. A Puritan Artisan in Seventeenth-Century London*, Stanford University Press, 1985.
SAINT-SIMON, *Mémoires*, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1953-1958. (Existe edición en castellano en Barcelona, Orbis, 1983).

## 2. DIARIOS, MEMORIAS, AUTOBIOGRAFÍAS: ESTUDIOS

BOURCIER, E., *Les journaux privés en Angleterre de 1600 à 1660*, París, 1976.
DELANY, P., *British Autobiography in the Seventeenth Century*, Nueva York, 1969.
EBNER, D., *Autobiography in Seventeenth-Century England*, La Haya, 1971.
LEJEUNE, P., *L'autobiographie en France*, París, A. Colin, 1973.
—*Le pacte autobiographique*, París, Éd. du Seuil, 1975.
*Les valeurs chez les mémorialistes français du XVII^e siècle*, N. Hepp y J. Hennequin, eds., París, Klincksieck, 1979.
WATKINS, O. C., *The Puritan Experience: Studies in Spiritual Autobiography*, Nueva York, 1972.

## 3. LITERATURA

BACZKO, B., *Rousseau. Solitude et communauté*, París-La Haya, Mouton, 1974.
—*Lumières de l'Utopie*, París, Payot, 1978.
BAJTIN, M., *L'oeuvre de Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, París, Gallimard, 1975. (Existe edición en castellano en Madrid, Alianza Editorial, 1998).

BENCIVENGA, E., *The discipline of subjectivity: an essay on Montaigne*, Princeton, 1990.
BÉNICHOU, P., *Le sacre de l'écrivain*, París, 1973.
BEUGNOT, B., *Le Discours de la retraite au XVII^e siècle: loin du monde et du bruit*, París, PUF, 1996.
CHARTIER, R., *Figures de la gueuserie*, textos presentados por R. Chartier, París, Montalba, 1982.
COMPAGNON, A., *Nous, Michel de Montaigne*, París, Éd. du Seuil, 1970.
DEMORIS, R., *Le roman à la première personne*, París, 1975.
DU LAURENCE, H.-J., *Irmice ou la fille de la nature*, texto anotado y presentado por Anne Rivata, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 1993.
GOULEMOT, J. M., "Pourquoi écrire? Devoir et plaisir dans l'écriture de Jean-Jacques Rousseau", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, IV, 1980.
—"Démons, merveilles et philosophie à l'âge classique", *Annales ESC*, 1980, pp. 1223-1250.
—"Le lecteur-voyeur et la mise en scène de l'imaginaire viril", *Laclos et le libertinage*, París, 1982.
—"Pourquoi écrire? Devoir et plaisir dans l'écriture de Jean-Jacques Rousseau", *Romanistische Zeitschirift für Literatugeschichte*, IV, 1980.
—"Le corps, la lecture et l'intime à l'âge classique", antes "Plaisirs des mots", febrero 1995.
—"Tensions et contradictions de l'intime dans la pratique des Lumières", *Littérales* n.º 17, 1995.
LA CONDAMINE, C.-M., de, *Histoire d'une jeune fille trouvée dans les bois à l'âge de 10 ans, publiée par Mme. H… t*, presentado por F. Tinland, Burdeos, Ducros, 1970.
LEJEUME, P., *L'autobriographie en France*, París, Armand Colin, 1971.
—*Le pacte autobiographique*, París, Éd. du Seuil, 1996.
MAY, G., *Le Dilemme du roman du XVIII^e siècle, étude sur les rapports du roman et de la critique*, New Haven, Yale, París, PUF, 1963.
MELY, B., *Jean-Jacques Rousseau, un intellectuel en rupture*, París, Minerve, 1985.
VERSINI, L., *Le roman épistolaire*, París, 1979.
WATT, I., *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, 1957, University of California Press, 1965 (cap. VI).

# Notas

[1] Este texto fue escrito como introducción al seminario "Acerca de la historia del espacio privado" organizado por el Wissenschaftskolleg de Berlín en mayo de 1983. Le hemos añadido las reflexiones que este encuentro inspiró a Philippe Ariès. *R. Ch.* <<

[2] Véase el capítulo “Familias. El honor y el secreto”. <<

[3] Los “libros azules” o “Biblioteca azul” eran libros baratos que se imprimían en grandes cantidades y que, por lo general, eran vendidos por buhonerosen todos los rincones de Francia. Esta fórmula fue practicada sobre todo por los editores de la ciudad de Troyes. <<

[4] Véase el capítulo “La escritura del ámbito privado”. <<

[5] Véase el capítulo “Los refugios de la intimidad”. <<

[6] Véase el capítulo “Los refugios de la intimidad”. <<

[7] La hermosa Doette se sienta en la ventana / Lee un libro, pero su mente está en otro lugar / Recuerda a su amigo Daon / Que a Laurion lejos se fue. <<

[8] Titulares de ciertos cargos municipales, o bien jueces de los tribunales de comercio. <<

[9] Los parlamentos eran tribunales soberanos de justicia que tenían también funciones políticas y administrativas. <<

[10] Titular de cierto cargo municipal, que tenía funciones de policía. <<



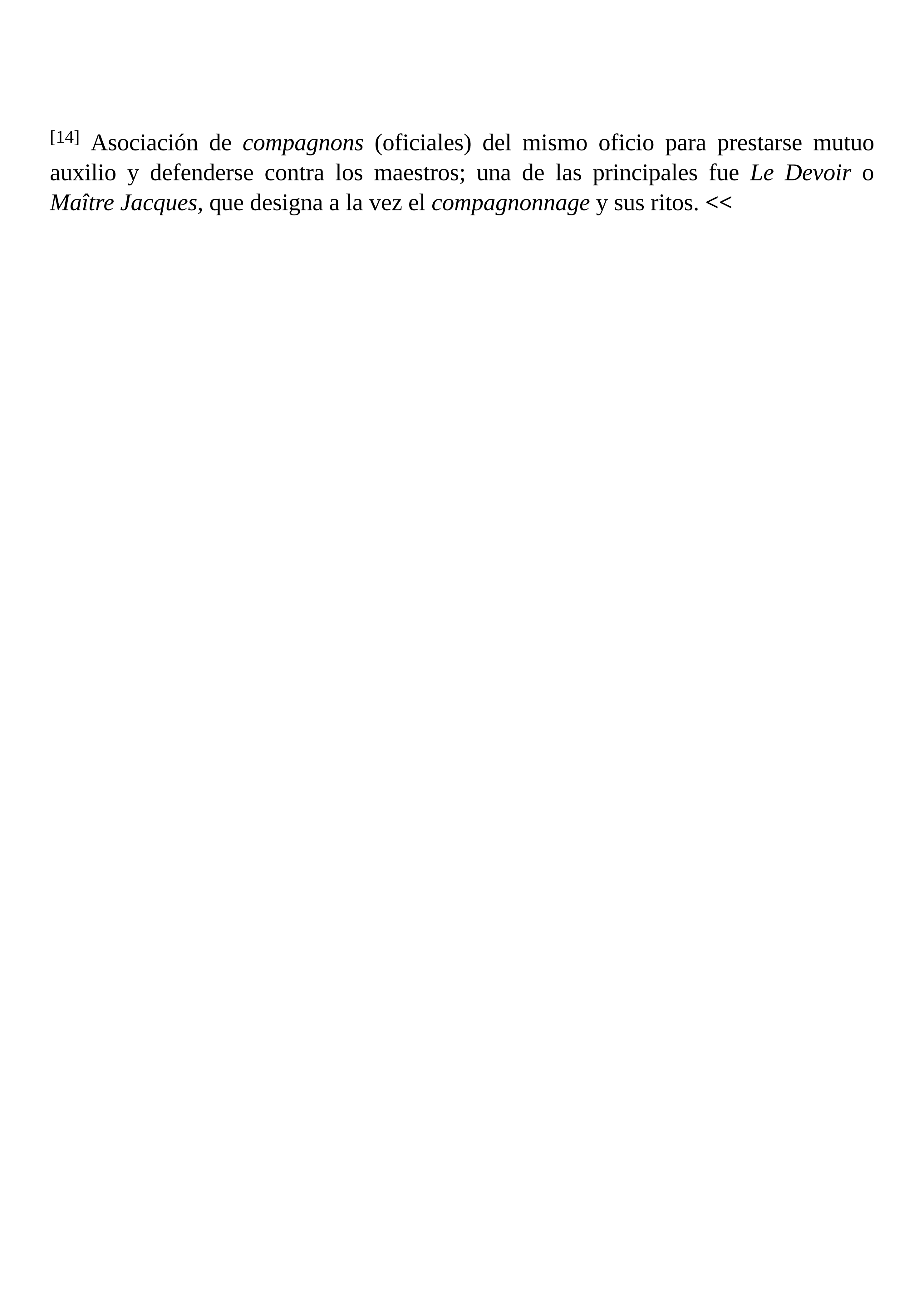
[11] En algunas corporaciones de oficios (métiers),los miembros prestaban el doble juramento de respetar los estatutos y de asistirse mutuamente. <<



[12] Se trata de la propia madame Roland, cuyo marido, girondino como ella, fue nombrado ministro del Interior en 1792. <<



[13] Este término designa a la mujer que tiene el hábito de leer y también a cierta prenda femenina que se utiliza para leer en la cama. <<



[14] Asociación de *compagnons* (oficiales) del mismo oficio para prestarse mutuo auxilio y defenderse contra los maestros; una de las principales fue *Le Devoir* o *Maître Jacques*, que designa a la vez el *compagnonnage* y sus ritos. <<

[15] Publicación que, por lo general, incluía una narración, una canción y una imagen o una serie de imágenes que formaban un relato. <<

[16] Traducimos por “civilidad” el término francés *civilité*, a sabiendas de que en la época moderna los términos al uso en castellano eran “buena crianza”, “urbanidad” o “cortesanía”. Este término tiene su origen en *De civilitate morum puerilium libellus,* de Erasmo de Rotterdam, que fue traducido al francés como *La civilité puérile*. <<



[17] Nombre que recibían, en ciertas regiones durante el Antiguo Régimen, las asociaciones de jóvenes y sus fiestas. <<

[18] Documento hecho ante notario, mediante el cual un proveedor se comprometía a abastecer regularmente ciertos productos a precios convenidos de antemano. <<

[19] Manteca de cerdo. <<



[20] Las *nulles* eran cierto tipo de pasta alimenticia; en este caso, coloreadas de verde o rojo. <<

[21] En esa época, funcionario encargado de verificar y vigilar ciertas áreas de la hacienda real. <<

[22] Se designaba así al Gran delfín de Francia, único hijo legítimo de Luis XIV y, por tanto, heredero del trono. <<

[23] Las *chansons* de toile son canciones de mujeres, del siglo XIII, escritas en versos endecasílabos y en tercera persona. Los *fabliaux* son relatos cortos en versos octosílabos, chistosos o edificantes, característicos de la literatura francesa de los siglos XIII y XIV. <<

[24] Mapa del reino de Tendre, ideado por Madeleine de Saudéry en su obra *Clélie* y símbolo de la casuística amorosa. <<

[25] Saint-Simon, *Mémoires*, edición a cargo de Gonzague Truc, París, Gallimard, col. “Bibli. de la Pléiade”, 1953-1958, t. I, pp. 659-660. Todas las referencias de las citas de Saint-Simon se indican en el texto entre paréntesis y remiten a la edición citada. <<



[26] La “madre”, nombre con que se designaba a las mujeres que regentaban las posadas pertenecientes a esta asociación. <<